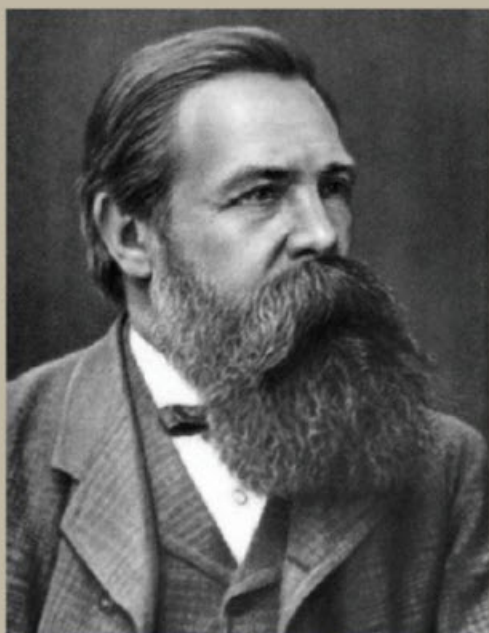



نادية أحمد النصراوي

فلسفة فويرباخ

بين المادية والإنسانية



www.daralrafaiddain.com

OPUS 
PUBLISHERS

فلسفة فويرباخ

بين المادية والإنسانية



فلسفة فويرباخ

بين المادية والإنسانية



فلسفة فويرباخ

بين المادية والإنسانية

THE PHILOSOPHY OF FEUERBACH
BETWEEN THE MATERIALISM AND HUMANITY
By: Nadia Ahmad Al-Nasrawi

المؤلف
نادية أحمد النصراوي
الطبعة الأولى، لبنان/كندا، 2016
First Edition, Lebanon/Canada, 2016

جميع حقوق النشر محفوظة، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة، إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله، بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق

All rights reserved, is not entitled to any person or institution or entity reissue of this book, or part thereof, or transmitted in any form or mode of modes of transmission of information, whether electronic or mechanical, including photocopying, recording, or storage and retrieval, without written permission from the rights holders



56 Laurel Cres. London, Ontario, Canada
Tel: +2266783972
N6H 4W7
opuspublishers@hotmail.com



لبنان - بيروت / الحمرا
تلفون: +961 1 541980 / +961 1 751055
daralrafidain@yahoo.com
www.daralrafidain.com

هام: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978-1-988150-06-2

المقدمة

كرست الفلسفة المادية اهتمامها، كما هو معروف، بالبحث عن أصل الأشياء المحسوسة وحقائقها وأرجاعها الى المادة وهي على النقيض من النزعة المثالية التي تحيل وجود هذه الأشياء الى الفكر المجرد، الا إن المادية مع فويرباخ (1804 - 1872) نحت منحى آخر تجاوزت فيه المعنى الشائع للمادية، إذ امتزجت مع الانثروبولوجيا، أي إن فويرباخ حول المادية والفلسفة بصورة عامة الى بحث يتمحور حول علم للطبيعة الإنسانية وبوصف آخر إلى انثروبولوجيا فلسفية، لأنه لاحظ بأن الانسان منذ نعومة أظفاره يحاول أن يعرف ذاته، ابتداءً ذلك بالاساطير أولاً، وفي مرحلة أعلى بالدين (الوضعي)، ثم باللاهوت، وصولاً الى الفلسفة، من هذا المسير شق فويرباخ طريق فلسفته المادية - الإنسانية باعتباره الفلسفة نشاطاً إنسانياً ومحاولة لفهم الانسان لذاته، كما عدّ الفلسفة أيضاً بأنها طريقة متطورة لجهد الانسان في محاولته لإدراك ذاته⁽¹⁾.

لقب فويرباخ بجدول النار، لكون اسمه يتكون من المقطعين Feuer

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، دار امواج، ط1، بيروت، 1994م، ص 20.

وتعني النار وBach وتعني جدول فيصبح اسمه Feuerbach بمعنى جدول النار، لكن اللقب لم يستمد فقط من معنى الاسم، بل اعتبره البعض أيضاً بأنه جدول خط طريقه بين الجبلين العملاقين اللذين سار بينهما وهما وليم فردريك هيغل Hegel وكارل ماركس Marx فأحرق الأول بناره (نقده) وطهر الثاني بمائه الساخن وتأثيره واضح فيه، مؤسساً بجريانه نظريته الفلسفية الأصلية الانسانية قاصراً الفلسفة الى انثروبولوجيا فلسفية⁽¹⁾. وبهذا يكون فويرباخ قد جمع بين النار والماء أي جمع بين القلب صانع الثورات منبع العاطفة، والرأس صانع الاصلاحات فبذلك جمع في فلسفته ديناً جامعاً لماهية القلب والعقل سُميَ بدين الكمال، لهذا عبر انجلز Engels عن الدور الذي لعبه فويرباخ في عالم الفلسفة بأن فويرباخ جدولٌ للنار لابد لكل امرء أن يلقي بنفسه في هذا الجدول لكي يتطهر من كل الخرافات والأوهام ليكون نظيفاً وجاهزاً لاستقبال كل المعارف⁽²⁾، ثم يضيف أنه بانتشار الفويرباخية، أي بانتشار الفلسفة الفويرباخية أصبح الجميع فويرباخيين تماماً.

تكمّن شمولية فلسفة فويرباخ ودقتها في دراسته للجانب اللاهوتي ومن ثم المثالي ومن ثم المادي الانثروبولوجي لذلك فحياة فويرباخ مرت بعدة مراحل مهمة جداً يمكن أجمالها بثلاث مراحل تتمثل من خلالها أبرز انتقالاته الفكرية وهي:

(1) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية (عواصف فكرية بعد هيغل)، مركز الشرق الاوسط الثقافي، ط1،

ج8، بيروت، 2011، ص 89.

(2) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 21.

المرحلة الاولى: مرحلة انشغاله باللاهوت:

درس فويرباخ اللاهوت البروتستنتي في هايدلبرغ في عام 1823 على يد اساتذة اللاهوت «كارل دوب» (1765 - 1836) K.Daub و «هنريش بوليوس» (1761 - 1851) H. Paulus، الا أنه رأى فيما بعد أن بوليوس خيب آماله، لأنه لم يعطه سوى تفسيراً بالغ العقلانية للاهوت، في حين أن فويرباخ كان يحس في داخله برغبة أكبر من النظرة العقلانية اللاهوتية، فوجد ذلك عند دوب إذ لمح لديه محاولة مصالحة بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والايمان، هذا هو التوجه الذي ينوي فويرباخ اعطاءه لدراسته منذ هذا الوقت وصاعداً⁽¹⁾.

وفقاً لهذا الميول أنتقل فويرباخ بعد ذلك الى برلين عام 1824 م حيث كان هيغل يلقي محاضراته مستفيداً من نصيحة استاذة دوب، وكان اللاهوت البروتستانتي يتولى تدريسه فردريك شليرماخر⁽²⁾ (1768 - 1834)، إلا أن فويرباخ بدأ يفقد ثقته باللاهوت إذ وضح ذلك برسالة كتبها لأبيه مفادها بأنه عند وصوله الى برلين بدأ يشعر بحالة من التمزق والحيرة والتردد لأنه كان عليه أن يضحى بأحدهما لمواصلة دراسته للآخر فإما أن يضحى بالفلسفة في سبيل اللاهوت وأما العكس أي أن يضحى باللاهوت

(1) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، مصدر سابق، ج 8، ص 85.

(2) شلير ماخر: فيلسوف ولاهوتي الماني ولد في فروكلاف في 1768 من عائلة بروتستانتية، تعلم بالمدرسة الإكليريكية للإخوة المورافيين، كان شديد الانزعاج من انضباط هذه المدرسة، على اثرها نبذ العقائد الدينية كافة، عُيِّن عام 1794 واعضاً مساعداً ثم مرشداً روحياً 1796 في مستشفى المحبة ببرلين من مؤلفاته "خطب في الدين" و"مناجاة النفس".

من أجل الفلسفة، فحسم أمره بعد ذلك على حضور محاضرات هيغل وهنا
ستبدأ المرحلة أو الانتقال الثانية الكبرى في حياة فويرباخ.

تمتد أنشطة فويرباخ الفكرية في هذه المرحلة بين عامي (1828 - 1838)،
وكانت مؤلفاته في هذه المرحلة ذات طابع لاهوتي، مثالي منها مقالته «أفكار
حول الموت والخلود» 1830، الذي بين فيه أن من غير الممكن أن يكتسب
المطلق الهيجلي خلوده بذاته دون تضحية الفرد الجزئي بخلوده لأجل خلود
ذلك المطلق، وكان من الآثار التي ترتبت على أنجاز هذا الكتاب فصله من
وظيفته كأستاذ في الجامعة لما تضمنه الكتاب من جرأة فكرية تخالف ما
جاء في الفلسفة الهيجلية التي كانت بمثابة الدستور الفكري الفلسفي.

أما الكتاب الآخر ضمن هذه المرحلة فهو «نقد المضا للهيغل» 1830،
الذي دافع فيه عن هيغل ضد نقد باخمان الذي أنتقد الطابع المجرد لهيغل
في كتابه «عن منظومة هيغل وضرورة أحداث تغيير جديد في الفلسفة»،
وكتابه «كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة من يكون الفيرولامي حتى اسبينوزا»
1833. وكتابه «بيار، بايل، مساهمة في تاريخ الفلسفة والانسانية» (1) 1838.

المرحلة الثانية: الانفصال عن اللاهوت والتوجه صوب الفلسفة:

تبدأ بتركه اللاهوت قاصداً الفلسفة لكونه وجد فيها مايشبع رغبته
الفكرية التي لم يستطع اللاهوت أشباعها، أي أنها المرحلة التي يظهر

(1) افرون، هنري: لودفيج فويرباخ، ترجمة ابراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1،
بيروت، 1981، ص 52.

فيها التأثير الهيجلي بوضوح على فكر فويرباخ، وتحدد هذه المرحلة ببداية حضوره لمحاضرات هيغل الى أن أكمل دراسته بإطروحة الدكتوراه عنونها «عن العقل الواحد، الكوني، اللانهائي» التي حصل على أساسها على كرسي التدريس، فكانت شخصيته العامة شخصية المبدع الهيجلي حتى عام 1839، المخلص لاستاذة، كما أن محاضراته في ارلانجن عن المنطق وتاريخ الفلسفة كانت هيغلية صرفة، فكان هيغل في هذه المرحلة من حياة فويرباخ بمنزلة الأب والمعلم القدوة الذي يطمح فويرباخ إلى التمثل به وأمتلك ولو جزء بسيط من ذلك العقل التأملي الذي يمتلكه استاذة وهذا ماأرفقه فويرباخ بخطابه مع رسالته الى هيغل⁽¹⁾.

أما المرحلة الثانية من كتاباته فتمتد بين عامي (1839 - 1845) وتضم مؤلفاته الانثروبولوجية ومحاولته تطبيقها على المجالات الفلسفية والدينية⁽²⁾. وأهمها كتاب «مساهمة في نقد فلسفة هيغل» 1839، الذي قلب فيه الديالكتيك الهيجلي وجعله يقف على رجليه بعد أن كان واقفاً على رأسه، أما كتابه الثاني ضمن هذه المرحلة فهو أما كتابه «جوهر المسيحية» 1841، فقد نشر بعد سنتين على سمعته كهيجلي، وجعل منه أشهر فيلسوف مادي في المانيا ضد خصومه اللاهوتيين⁽³⁾.

ثم كتابه «قضايا أولية لأصلاح الفلسفة» 1842، ثم تلاه كتاب «مبادئ فلسفة المستقبل» 1843، يمثل هذان الكتابان الأخيران خير شاهد على نزعتة المادية بعد تركه للفلسفة الهيجلية، إذ أكد فيهما أن لا وجود لعالم

(1) آفرون، هنري: لودفيج فيورباخ، مصدر سابق، ص 9.

(2) المصدر نفسه: ص 51.

(3) المصدر نفسه: ص 52.

الفكر المنفصل عن العالم الواقعي ولا فكر بلا حواس، وأن أنتفاء الانسان وحواسه ما هو الا أنتفاء للفكر⁽¹⁾.

المرحلة الثالثة: استقلالية فلسفته الانثروبولوجية ونقده لهيغل

تبدأ هذه المرحلة من ذلك الحدث الرئيس في السنوات الاولى لنشاط فويرباخ في الجامعة وهو المقالة التي نشرها بعنوان «أفكار حول الموت والخلود» والتي بسببها حرم من كرسي التدريس لما تضمنته هذه المقالة من آراء أدت بالتفسير الهيجلي للعقل الى نهايته المنطقية، إذ كان هيغل يرى أن الحقائق الازلية يجب أن تؤسس على العقل وحده وأن تستنتج من جوهره، أما فويرباخ فقد أعلن عن رغبته في تحويل مثالية هيغل المطلقة باتجاه أكثر جدية وواقعية، إذ خلاص في هذه المقالة إلى ما يأتي: بما أن العقل أسمى من الأفراد الى درجه أن ذاتيه الأفراد تنتهي الى الذوبان في موضوعيته كما يرى هيغل، عندئذ يصبح من المنطقي أن الخلود يكون حقاً مكتسباً للعقل وليس للأفراد التي تتوق للخلود من خلال تمسكها بالدين المسيحي⁽²⁾، الأمر الذي يعد دعوة ضمنية للتخلي عن فلسفة هيغل.

أما المرحلة الثالثة والأخيرة من نشاطه الفكري فتتضمن بين عامي (1845 - 1866)و تعبر هذه المرحلة عن نضج فكره المادي بصورة كبيرة، وتضمنت أهم كتبه وأكثرها شهرة منها «أصل الدين» 1845، الذي تضمن آراءه في تأليه الطبيعة التي تحل محل الانسان وكتابه «ضد ازدواجية

(1) آفرون، هنري: لودفيج فويرباخ، مصدر سابق، ص 53.

(2) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، مصدر سابق، ج 8، ص 86.

الجسد والروح» 1846، الذي وضع فيه أهمية الجسد المادي الذي يربط الروح التي تشعر بالدماغ الذي هو مصدر الفكر ولو لا ذلك الجسد لما تمكنت الروح من التفكير والأرتباط بالدماغ.

وأيضاً كتاب «الثورة والعلوم الطبيعية» 1850، الذي بين فيه أن الإنسان الصانع للثورات العلمية والفكرية هو ذاته الإنسان الذي يأكل، لا الإنسان المفكر فقط، يوضح ذلك بقولٍ فحواه أنه إذا لم تكن في معدتك مادة غذائية فلا يكون في رأسك مادة ولا تستطيع التفكير، وأخيراً كتابه «أنساب الألهة» 1857، وتضمن هذا الكتاب أن السعادة تكون بما يؤسسها الدين، لأن الدين ما هو إلا رغبات الإنسان وحاجاته وبأشباع تلك الرغبات تتحقق السعادة⁽¹⁾.

يلاحظ أن فويرباخ في هذه المرحلة أصبح ناقداً لهيغل، أكثر من كونه شارحاً له، كما يمكننا ملاحظة أن فويرباخ في هذه المرحلة لم يكن وحده الناقد لهيغل بل نحا منحاه مجموعة من الشباب الذين كانوا أيضاً تلاميذ لهيغل، إلا أنهم بدأوا يتلمسون بعض التناقضات ونقاط الضعف في الفلسفة الهيجلية وهذا ما أدى الى نوع من الانشقاق بين صفوفهم، فأنقسمت الهيجلية على أثرها الى مجموعة اليمين الهيجلي وتضم الشيوخ وكبار السن المحافظين لآراء أستاذهم، ومجموعة أخرى تسمى باليسار الهيجلي، تضم مجموعة من الشباب كان من ضمنهم فويرباخ، لكن هدف تجمع هؤلاء الشباب في البدايه لم يكن النقد بل كان تحليل المفاهيم المختلفة لفلسفة هيغل، وتلمس معانيها الحقيقية على نحو ما أشار اليه هيغل، ولكن دوام الحال من المحال، والحال عرض للواقع، والواقع ضد

(1) آفرون، هنري: لودفيج فويرباخ، مصدر سابق، ص 53.

الجمود والثبات، لأن سمته التطور والتغير⁽¹⁾.

كان أغلب النقد الذي وجه الى هيغل من اليساريين بخصوص الدين كون الفلسفة الهيغلية في نظرهم عبارة عن لاهوت مقنع بالفلسفة فمثلاً عدّ شتراوس (1801 - 1874) الحقائق الدينية والاحداث التي تتجاوز الطبيعة عبارة عن روايات وأساطير، وأنها نتاج غير واعٍ من خلق البشر، كما يعتبر المسيح ذاته مجرد أسطورة، لذلك ستكون الوحدة الحقيقية للاهوت واللاهوت ليست فرداً بذاته، بل الانسانية كلّها، وعدّ أيضاً الوحدة التي يقيمها هيغل بين الفلسفة والدين غير شرعية وأنها خداع في حين هيغل كان يعتبرها حقيقة مطلقة ويقينية⁽²⁾.

كما عدّ شتراوس الأنجيل روايات وأحاديث وأنّ نصوص الانجيل أساطير تترجم وتعبّر عن أعماق الرغبات الانسانية⁽³⁾. وبهذا فهو يحيل البعث والوحي والجوهر الالهي الى كل الانسانية وليس لفرد واحد كما فعل هيغل بنسبها الى الروح المطلقة.

أما برونوباور (1809 - 1882) فقد ركز أهتمامه على تدمير العقائد الدينية أكثر من تبريرها، فمن أجل حرية الانسان والتطور الاجتماعي يجب أن تأخذ الثورة مكانها داخل النص الديني، وبهذا فهو يتخلى عن أثبات الهوية الهيغلية بين العقيدة والفلسفة، كما يرى أن المسيحية هي نتاج الوعي الذاتي للانسانية، غير أنها ليست نتاجه النهائي، وأن الوعي الذاتي للانسانية هو وعي كلي وفي تطور مستمر واذا توقف الوعي عند

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، دار التنوير، بيروت، 2009، ص 24.

(2) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 28، 29.

(3) المصدر نفسه: ص 30.

مرحلة معينة فسيكون وعياً معرقلاً للتطور ومن هذا المضمار أنطلق بنقده للديالكتيك الهيجلي، كما رأى أنَّ النقد هو النشاط والوسيلة التي من خلالها يتشكل الوعي الذاتي للإنسانية وتحول بينه وبين الركود كما رأى إنَّ الدين هو القوة التي تسلب الإنسان ذاته وحريته والتي تقود الإنسان لحياة الجمود والتقييد فلا بد من التحرر منه⁽¹⁾.

يؤكد برونوباور أنَّ الحقيقة الأسمى هي التي تنتج خلال النقد، إذ تعبر عن حرية الإنسان، أي أنَّ نقد باور كشف عن عدم اتساق مزدوج لدى هيغل لأنَّ هيغل يعلن أنَّ الفلسفة تشكل وجود الروح المطلق ويرفض الاعتراف بالفرد الفلسفي الحقيقي⁽²⁾.

أما ماكس شترنر (1806 - 1856) فقد اختلف عن سابقيه بكونه كان ناقداً لهم أيضاً ومختلفاً عنهم في منطلقاتهم، يتضح ذلك من خلال فلسفته «الأوحد وخاصته أو صفته» والمقصود بـ(الأنا) الذي لا يقبل إلا بذاته قيمة وغاية ويرفض كل قانون غير قانونه الذاتي، إذ يَعُدُّ نفسه متحرراً من أي تضامن مع الإنسانية، فهو يجعل الأنا بديلاً للروح المطلق عند هيغل لكنه بديل شكلي فقط⁽³⁾.

يرى أنَّ الأنا ليست تجريداً فمتى ما كانت الأنا هي الكل ملأها الأفكار، بهذا يزعم أنه أوقف هيغل على رأسه من خلال أنه، كما يركز نقده على باور وفويرباخ بشكل أعمق، إذ يرى أنَّ كل ما فعله فويرباخ هو مجرد استبدال المفهوم المسيحي للعفو بفكرة النوع الإنساني، لكن الثنائية

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 33.

(2) المصدر نفسه: ص 37.

(3) المصدر نفسه: ص 41.

بين ماهو جوهري في الانسان وماهو عرضي باقية، لكنه يرى أنّ الاله - الانسان الذي عبده فويرباخ لم يتناقض مع المسيحية بقدر ما يتوافق معها⁽¹⁾. بهذا يرى أنّ كلاً من شتراوس وفويرباخ وباور لم يخرجوا من دائرة الفكر المثالي ولم يتحرروا من حصار المسيحية المضروب حولهم، لكن عندما يكون الأنا هو الهدف والغاية دون الانسان أو الانسانية ينفتح أمام الفرد طريق الحرية الكاملة، إذن عن طريق الذات ترتفع الأنا بذاتها فوق كل من الدين والمجتمع⁽²⁾.

أما فويرباخ فقد حدد فلسفته بثلاثة محاور، الأول هو تحرير الانسان والطبيعة من ربقة عبودية النزعة المثالية الهيجلية، والثاني تحرير الانسان من هيمنة سلطة الفكر اللاهوتي، أما الثالث وهو الأهم فهو تأسيس قواعد الدين الانثروبولوجي إذ انه في هذا المحور شذب الدين المسيحي من جميع الأوهام التي تسربت له من الاتجاهين اللاهوتي والمثالي، وأبقى الدين معبراً عن نشاط انساني خالص، كما أنه رأى أنّ الانسان هو مركز العالم وما الروح المطلق سوى شبح يطارد الفلسفة الهيجلية بالاضافة الى هذا فمادية فويرباخ هذه معادية للاهوت الديني بقدر ماهي معادية للمثالية الهيجلية إذ عمل على توجيه الانثروبولوجيا ضد اللاهوت المسيحي كما رأى أنّ فحص الدين عنده مطلب أساسي لاكتشاف ماهية الانسان، إذ رأى فويرباخ إنّ الله المسيحي ماهو في الحقيقة سوى جوهر الانسان نفسه بعد أن جُردَ من البشر الافراد المتجسدين ونمت موضعتة وعبادته لكونه كينونة مفارقة للانسان فما الدين الهيجلي سوى أداة تعوق التحقيق الديني،

(1) المصدر نفسه: ص 42.

(2) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 43.

لذلك كان هدف فويرباخ أن يستعيز عن حب الله بحب الانسان⁽¹⁾. من خلال هذه الآراء الفويرباخية تمكن من أن يكون فلسفة جديدة تختلف عن الفلسفات السابقة لها يتخذ الانسان فيها مكان الصدارة.

تضمن هذا البحث مقدمة وخاتمة وباين أشتمل كل باب على ثلاثة فصول، سيكون مدار البحث في الباب الأول هو عرض للنزعة المادية في نقد فلسفة هيغل، وسيختص الفصل الأول من هذا الباب بنقد مثلث (الوجود - العدم - الصيرورة)، وسيتم فيه عرض المنهج أو المنطق الهيجلي الديالكتيلي في مبحثه الأول، أما المبحث الثاني فسيتضمن نقد مقولة الوجود، وعرض نوعي الوجود (المجرد والحسي) ثم نقد فويرباخ له، في حين المبحث الثالث منه سيخصص لنقد مقولة العدم ووحدة الأضداد، أما المبحث الرابع فسيتضمن نقد مقولة الصيرورة في المنهج الهيجلي.

أما الفصل الثاني فإنه سيتناول بالبحث عرضاً ونقداً لمفهومي الزمان والمكان عند هيغل، في المبحث الأول سيتضمن عرض هذين المفهومين في المنطق القديم لمعرفة كيفية الأهتمام بهذين المفهومين في المنطق القديم وصولاً الى أهميتهما وضرورة تلازمهما كما فعل هيغل في منطق الذي كان محور بحث المبحث الثاني، أما المبحث الثالث فسيتخصص لعرض وجهه نظر فويرباخ تجاه هذين المفهومين ورفضه لتجريدهما ورفضه هيمنة مفهوم الزمان في منطق هيغل.

في حين سيتناول الفصل الثالث نقد الوحدة بين الفكر والوجود في

(1) هوندرتش، تريترتد: دليل اكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصري، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ط1، ج3، ليبيا، 2003، ص 710.

الفلسفة الهيجلية، إذ قدم فويرباخ عدة أدلة لهذه الوحدة وبالمقابل قدم فويرباخ أدلة أيضاً لدحض تلك الوحدة، سيكون موضوع المبحث الأول هو نقد للمسوّغ الانطولوجي (الوجودي)، أما المبحث الثاني فسيتمضمّن عرض النقد للمسوّغ المنطقي، أما المبحث الثالث فسيقدم النقد للمسوّغ الإستمولوجي، والمبحث الرابع سيستعرض النقد للمسوّغ الغائي.

أما الباب الثاني فسيتمحور البحث فيه حول النزعة الانسانية في فلسفة الدين، وسيكون مدار البحث في الفصل الأول حول تمحور فلسفة الدين حول المسيحية وسبب أقتصار فويرباخ على المسيحية في بحثه، وسيعرض في المبحث الأول من هذا الفصل الأنحدار الهيجلي وفهمه للمسيحية، في حين سيتضمن المبحث الثاني كون المسيحية الحقيقية هي التي تصير الله أنساناً، أما المبحث الثالث فسيقترص البحث فيه على كون المسيحية هي التي تطابق بين الموضوع مع الذات، أما المبحث الرابع سيهتم بتقديم النزعة التي تصلح الدين ونقدها للاهوت.

في حين سيتناول الفصل الثاني موضوع الاغتراب وعلاقته بالدين، وسيكون دراسة مقارنة لثلاث شخصيات غاية في الأهمية، إذ سيكون المبحث الأول خاصاً بالاغتراب الهيجلي، اغتراب المطلق، أما المبحث الثاني فسيكون من نصيب فويرباخ الذي عرض فيه أن الاغتراب الحق هو اغتراب الانسان، ثم سيتناول المبحث الثالث مفهوم الاغتراب أيضاً لكن عند ماركس الذي رأى أنّ مصدر الاغتراب ليس الدين فقط بل الجانب الاقتصادي أيضاً.

وسيتضمن الفصل الثالث من هذا الباب انثروبولوجيا الدين التي تمثل جوهر فلسفة فويرباخ، وسيدار البحث في المبحث الاول حول كون

الله تجسيداً لكيونه الفهم، لكيونه الانسان، وسيتضمن المبحث الثاني كون الله تجسيداً للاخلاق الانسانية، فالاله عند فويرباخ يتصف بصفات أخلاقية انسانية لذلك لابد أن يكون مطابقاً أخلاقياً للانسان، أما المبحث الثالث فسيتناول كون الله هو ذاته الحب لكونه جوهر الانسان المحب فلا بد أن يكون هو منبع ذلك الحب.

وأخيراً فإن المناهج المتبعة في هذه الرسالة هي المنهج التحليلي، إذ سيكون عملنا الأساس هو تحليل مفاهيم فويرباخ وأفكاره، ومحاولة ربطها بما سيتم تناوله من مفاهيم وموضوعات مهمة مختلفة، وأيضاً المنهج الوصفي إذ ستعرض النظريات الفلسفية بصورة وصفية وموضوعية دون الانحياز الى وجهه نظر معينة دون الأخرى.

الباب الأول

النزعة المادية في نقد فلسفة هيغل

الفصل الأول: نقد مثلث (الوجود العدم الصيرورة)

الفصل الثاني: نقد مفهومي الزمان والمكان عند هيغل

الفصل الثالث: نقد وحدة الفكر والوجود في فلسفة هيغل

مدخل عام

يرى البعض «إن ما يريد هيغل أن يقوله ليس جديداً، ولا هو مذهباً خاصاً، وإنما هو فلسفة كلية عامة تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر، تارة بشكل واسع، وتارة بشكل ضيق ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير، وقت ظلت على وعي بدوام بقائها، فخورة باتحادها مع فلسفة افلاطون وارسطو»⁽¹⁾.

فقد حازت الفلسفة الهيغلية في ألمانيا في القرن التاسع عشر، نصيباً وافراً من الاهتمام والسمو والسيادة على جميع الفلسفات السابقة لها، إذ حظيت بنوع من الرعاية والدعم من الدولة السياسية في بروسيا لدرجة تم اعتبارها بأنها الفلسفة الرسمية الوحيدة على جميع الصُّعد السياسية والمدنية والثقافية، كما نالت تعاطف أتباعه ومريديه في تجمع نقاد برلين منذ عام 1872 وهم من أبرز تلامذته وأصدقائه وهم، برونابور، وادجارباور، وماكس شترنر، وموسى هيس وآخرون أستمروا في تجمعاتهم ودراساتهم

(1) ستيس، وولتر: فلسفة هيغل، ترجمة اما عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، المجلد الثاني، القاهرة،

للفلسفة الهيغلية حتى بعد وفاته وفاءً لأستاذهم⁽¹⁾.

كما أعتبر البعض الفلسفة الهيغلية بأنها المائدة الغنية التي تتغذى عليها الفلسفات الأخرى ويستلهم منها الفلاسفة المعاصرون واللاحقون لهيغل، لكونها أشمل الفلسفات وأكملها، بسبب ما تمتلكه من قدرة علمية تتميز بالشمولية والرصانة، وهذا ما جعلها ذات سلطة وتأثير في الدولة في كل مجالاتها لأنها تتوافق وتتكيف مع التغيرات الحاصلة في الواقع من خلال طبيعة المنهج الديالكتيكي الذي تبناه هيغل، ذلك المنهج الديناميكي المناقض لكل منهج وأسلوب ثابت جامد، إذ أن مرونة المنهج هذه هي من أكثر العوامل التي ساعدت في أن تكتسب الفلسفة الهيغلية مكانة عالية وتنال قبولاً واسعاً.

أكد هيغل أن فلسفته ليست كباقي الفلسفات لأنها ليست بها افتراضات مسبقة وأن منطقهُ يبدأ بالوجود الخالص، أي أنه لا يبدأ منهجه بداية خاصة، وإنما يبدأ ببداية كل البدايات⁽²⁾.

لكن بالرغم من كل هذا تعرّضت الفلسفة الهيغلية للنقد بصورة كبيرة، حيث أتجه فكر عصر كامل الى نقدها، لهذا أكتسبت الفلسفة الهيغلية طابعاً نشيطاً ومميزاً في القرن التاسع عشر وما بعده، ذلك أن النقد دائماً ما يوجه الى كل ما هو جديد وأصيل، وهذا ما زاد من خصوبة الفلسفة الهيغلية وقوّتها.

كان من أبرز النقاد للفلسفة الهيغلية وأهمهم هو فويرباخ وتكمن أصالة

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص5.

(2) عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، دار التنوير، بيروت، 2005، ص61.

نقده لها في كونه أنزل هيغل عن عرش الفلسفة، لأنه أول من ناهض هيغل ونقده من وجهه نظر هيغل نفسها، وذلك بإسناد فكرة الروح المطلق الى الانسان الحقيقي، ويضاف لثورية آرائه ثورية أخرى تتعلق بحضورها في حياة هيغل نفسه، إذ شاهد هيغل بعينه المعول الأول الذي يروم هدم صرحه الفلسفي، لهذا شبه ماركس نقد فويرباخ لهيغل بأنها ثورة تمتلك من العظمة ما يجعل الثورة الفرنسية بالنسبة إليها مجرد لعب أطفال.

الا أن فويرباخ لا ينكر مدى تأثير هيغل فيه إذ يوضح ذلك بقوله «من خلال هيغل توصلت الى الوعي الذاتي ووعي العالم، وهيغل هو الذي أدعوه بأبي الروحي تماماً مثلما أدعوا برلين وطني، وهو الرجل الوحيد الذي جعلني أشعر وأخبر كنه الاستاذ..... أستمتعت له لمدة عامين، بأهتمام كامل وبنشوة، ولم أكن أعرف ما كنت أود أن أفعله أو ما كان يجب عليّ أن أفعله، ولم أكن استمع اليه نصف عام حتى بدأ قلبي وراسي يستويان عرفت ما أريد فعله وما يجب عليّ أن أفعله»⁽¹⁾.

لكن سرعان ما تحول تأثير فويرباخ بهيغل الى شكوك تراود عقله وتزعزع ثقته بفلسفته، فبدأ يتساءل كيف يرتبط الفكر بالوجود؟ وما العلاقة بينهما وكيف يمكن الانتقال بينهما أستناداً إلى دياكتيك هيغل؟ وما المبدأ الذي يقام عليه هذا الانتقال؟ هل يستطيع فكر هيغل الكلي المجرد أن يتغلب على تلك الأحادية والسلبية الخاصة بالمنطق؟

وبعد دراسته لفلسفة هيغل بصورة دقيقة توصل الى أن هيغل قد أساء

(1) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 9.

عطية، أحمد عبدالحليم: فلسفة فيورباخ، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 2007، ص 40.

فهم الفكر وجعله مجرداً من كل واقع وأخطأ في ما رآه من أن الحقيقة تكمن في الفكر فقط. في حين أن فويرباخ تجاوز محدودية هذا الفكر بما رآه من أن كل ما يتجاوز الطبيعة والإنسان هو عبث ولا نفع فيه، وأن الحقيقة تقوم على ما تمدنا به الحواس من معرفة⁽¹⁾.

(1) عطية، أحمد عبد الحليم: فلسفة فيويرباخ، مصدر سابق، ص 43.
خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 95.

الفصل الأول

نقد مثلث (الوجود - عدم - الصيرورة)

المبحث الأول: نظرة عامة إلى منطق هيجل

المبحث الثاني: نقد مقولة الوجود

المبحث الثالث: نقد مقولة عدم

المبحث الرابع: نقد مقولة الصيرورة

المبحث الأول

نظرة عامة إلى منطق هيغل

أولاً- المقولة الرئيسة لمنطق هيغل

قبل التطرق الى موقف فويرباخ من منطق هيغل لابد من أن نعرض نبذة لمنطق هيغل للتعرف على أهم ركائزه وأساسه لنكون على بينة بشأن ما سيلاحظه فويرباخ من نقاط ضعف أو تناقض ومن ثم عرض ذلك النقد. المقولة الرئيسة في منطق هيغل أو حجر الأساس الذي يقوم عليه ذلك المنهج هي فكرة السلب أو النفي، وفكرة السلب لدى هيغل قائمة على أساس أن كل شيء موجود، فكرة كان أو جسماً طبيعياً، يشغل حيزاً في المكان أو في الزمان أو في الأثنين معاً هو ما يشكل الوجود الموجب لهذا الشيء، وفي اللحظة التي يكون فيها في هذا الحيز نجد هناك موجوداً آخر أو عدة موجودات تحيط به، تحده وترسم حدوده الفكرية والطبيعية، وهذا ما يشكل الوجود السالب له، وعلى الرغم من أن الوجود السالب هو «ليس الشيء» لكنه سالبه الخاص به وهو وحده الذي يجعل وجوده ممكناً، أي أن الوجود السالب هو المضاف والشرط اللازم للوجود الموجب بصورة عامة⁽¹⁾.

(1) ماركيز، هربرت: نظرية الوجود عند هيغل، ترجمة ابراهيم فتحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

الطبعة الثانية 1990، ص 52

بمعنى أن السلب في نظر هيغل لا يعني السلب التام بل هو أيجابي بقدر ما هو سلبي، كما أن كل سلبي يحوي بداخله محتوى لفكرة جديدة، أي أن كل سلب يحوي في داخله فكرة جديدة تختلف عن الفكرة السابقة لها. يطلق هيغل على هذا السلب تسمية اللحظة، وما يدعو إلى هذا التفكير السلبي هو نفسه الدافع للفكر الجدلي الذي يحل فيه هيغل عالم الواقع والحس بإعادته إلى نقص باطن داخله، فهو يرى أن الوقائع جميعاً مراحل لعملية واحدة تتصل فيها الذات والموضوع على نحو لا يمكن معه أن تكون الحقيقة إلا بوجود الاثنين معاً⁽¹⁾، تأخذ مقولات الفكر وجودها وكيونتها من الواقع الذي تنتمي إليه، وهذا ما يجعل هيغل أو كل من أستخدم هذا الأسلوب يعبر عن دينامية الواقع. لكن لو تأملنا قليلاً في تاريخ الفلسفة خصوصاً في الفلسفة اليونانية لوجدنا أن ارسطو قد سبق هيغل بتفسيره كل أشكال الوجود والواقع على إنها صور وأنواع للحركة، أي أن منهج هيغل ما هو الا مرحلة متطورة للمناهج السابقة له، وبهذا فإن فلسفته لم تأت بجديد، أو إنها لم تأت فجأة من العدم وإنما هي مجرد تطور طبيعي لكل الفكر البشري السالف لهيغل⁽²⁾، وأنه أول من تصدى لمقولات المنطق القديم، وحاول التخلص منها، لأنه يرى أنها تعبر عن واقع زائف لعدم قيامه على السلب أو الجدل والدينامية، لذلك وصف منطق به بأنه منطق الحركة⁽³⁾.

على الرغم من تصديه للمنطق الارسطي القديم، الا أنه لم ينفية تماماً،

(1) حسين، أكرم فهمي: منطق الفكرة الشاملة عند هيغل، مجلة كلية الآداب بجامعة حلوان، ع2009، ص26، جامعة حلوان، ص468.

(2) ستيس، وولتر: فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 57

(3) حسين، أكرم فهمي: منطق الفكرة الشاملة عند هيغل، مصدر سابق، ص476.

لكنه تجاوزه وأعطاه دلالة عينية بتجاوزه السكون⁽¹⁾، وأعطى مبدأ الهوية مضموناً ومعنى أكثر جدية وحركة وضرورة، تلك الضرورة التي تتولد من خلال النقيض الكامن في داخل الشيء، كما أنه يرى أن الفكرة عنده تتولد من نقيضها، ومن ثم يتكون من الفكرة ونقيضها لحظة تدعى المركب هو نفسه ما يطلق عليه هيغل المطلق أو الفكرة الشاملة⁽²⁾.

وفقاً لهذا فالمنطق الجدلي الهيجلي هو منطق نقدي لأنه يحاول الكشف عن محتويات الفكر السلبي تفوق ماهو متبع أو مشاع في زمانه من مبادئ ومناهج، لكن لأبد من التأكيد دوماً أن المنهج الجدلي ليس هو من يخترع هذه المحتويات بذاته وإنما التراث الطويل للفكر هو ما قام بذلك، فكل ما يقوم به هذا المنهج هو جمع تلك المحتويات وتنظيمها وإعادة نشاطها وأستعادة المعاني التي لم تكن مستخدمة كما لو كانت محرمة.

ثانياً- تقسيم المذهب: المثلث الكبير

قسم هيغل مذهبه على ثلاثة أقسام هي⁽³⁾:

1. المنطق: يدرس الفكرة كما هي، كما هي معطاة مباشرة، وهذه هي القضية في المثلث الهيجلي الكبير.
2. فلسفة الطبيعة: تدرس الفكرة في الآخر، حيث أن الطبيعة هي ضد (الفكرة في ذاتها) في المثلث، أي ضد القضية.
3. فلسفة الروح: تتضمن في داخلها الوحدة بين الفكرة ونقيضها وتدعى المركب.

(1) المصدر نفسه: ص474.

(2) حسين، أكرم فهمي: منطق الفكرة الشاملة عند هيغل، مصدر سابق، ص476.

(3) ستيس، وولتر: فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص162.

تمثل هذه التقسيمات الثلاث مثلاً واحداً كبيراً، يدرس القسم الأول الفكرة فقط، في حين يدرس القسمين الآخرين العالم الفعلي، إذ أن الطبيعة تشمل الزمان والمكان والعالم اللاعضوي والحيوان والنبات، في حين الروح تشتمل على الروح البشرية⁽¹⁾. قسم هيغل كل مكون من مكونات هذا المثلث الكبير إلى مثلثات أصغر، وما يهمنا في هذا الفصل هو مثلث المنطق.

أ- مثلث المنطق

قسم هيغل المنطق الذي يتناول الفكر من جديد على ثلاثة أقسام في مثلث أصغر من السابق وهي⁽²⁾:

1. الوجود: دائرة المباشرة، تختص بالوجود المباشر لجميع الموجودات، أي أن مقولات هذه الدائرة مثل الوجود والعدم والكم والكيف تبدو ذات وجود مباشر مستقل ولا ترتبط صراحة بالمقولات الأخرى، فيبقى ارتباطها ضمناً غير صريح.
2. الماهية: دائرة اللامباشرة (التوسط)، إذ إن مقولات هذه الدائرة مثل السبب والنتيجة والسالب والموجب تشكل أزواجاً ترتبط فيما بينها بعلاقة صريحة، وأية واحدة من هذه المقولات ستحيلك بالضرورة إلى قرينها.
3. الفكرة الشاملة: هي الدائرة التي تنصهر بها المباشرة مع التوسط، فكل مقولة تشير إلى أخرى ومتضايقة معها، ولكن سرعان ما يتلاشى هذا التمايز ويتحول المركب إلى وجود مباشر خالٍ من

(1) ستيس، وولتر: فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 163.

(2) المصدر نفسه، ص 171 - 173

التمييزات. كما قسم هيغل أيضاً كل مكون من مكونات هذا المثلث على مثلث أصغر، وما يهمنا في موضوع هذا الفصل هو مثلث الوجود.

ب- مثلث الوجود

قسم هيغل الوجود أيضاً على مثلث أصغر من السابق على النحو التالي⁽¹⁾:

1. الوجود Being: وهو المقولة الأولى في المثلث لأنه أعلى تجريد ممكن لذلك سيكون بلا صفات أو سمات، أي أنه عبارة عن فراغ كامل.
2. العدم Nothing: ما دام الوجود فراغاً ولا تعيين له فهو سيكون مرادفاً للعدم، لأن العدم هو الخلو من كل تعيين، إذن إن فكرة الوجود هي ذاتها فكرة العدم، كما أنه ستتحول أحدهما إلى الأخرى.
3. الصيرورة Becoming: هي الحالة التي يتحول فيها الوجود إلى العدم، والعدم إلى وجود لأنهما متحدان وعند اتحادهما سيكونان شيئاً واحداً هو الصيرورة فالصيرورة هي الوحدة العينية للوجود والعدم، كما أنها الوحدة التي تتضمن هويتها واتحادهما وبأتحادهما ستكون فكرة جديدة في مثلث جديد⁽²⁾.

يمثل (الوجود، العدم، الصيرورة) أول مثلث هيغلي ينطلق منه البحث الفلسفي عن طريق أستنباط المقولات الواحدة تلو الأخرى، تكون فيه المقولة الأولى مقولة الاثبات، والمقولة الثانية تمثل السلب بوصفها

(1) سيتس، وولتر: فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 189 - 190

(2) المصدر نفسه: ص 191.

النقيض للمقولة الأولى، فإذا كانت المقولة الأولى تشير الى وجود الوجود فستشير المقولة الثانية الى كون الوجود غير موجود، بمعنى أن المقولات ستبدأ باستنباط نفسها بنفسها دون تدخل منا، لأن كل مقولة ستكون متضمنة في المقولة السابقة لها على أنها نقيض لها، يحيلنا هذا الى أننا اذا سلمنا بوجود شيء فلا بد أن نسلم بأنه غير موجود أيضاً لأن الوجود يتضمن بالضرورة اللاوجود⁽¹⁾.

ثالثاً ملكتا الفهم والعقل

تكون الخطوة الأولى في كل مثلث من مثلثات المنهج الهيجلي من عمل الفهم (Veratand)⁽²⁾ الذي هو مرحلة من مراحل تطور الروح، التي ترى الروح فيه أن الأضداد يَستبعد بعضها بعضاً وأن بعضها منفصلٌ عن بعضٍ بصورة مطلقة، لأنها لا تقوم على مبدأ التوحيد بين الأضداد بل على قانون الهوية الذي يرى أن أ=أ فقط، فالوجود وفقاً لهذا القانون يكون وجوداً فقط، ولا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في وقت واحد، فكل مقولة قائمة بذاتها منعزلة عن بقية المقولات الأخرى، وهذا ما يجعل الاستنباط مستحيلاً، لذلك يوصف ما يعتمد على الفهم بالسكونية، على الرغم من أنه ينشد الدقة في جميع الأشياء، وهذا ما يبحث عنه كل منهج، الا أنه لابد من معرفة الفرق بين الوجود واللاوجود، لذلك ستكون الحقيقة التي يقول بها هي ليست كل الحقيقة⁽³⁾.

(1) سيتس، وولتر: فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص135. وكذلك ينظر سرو (رينيه): هيغل والهيغليه، ترجمة د. ادونيس العكره، دار الطليعة، بيروت، 1968، ص129 - 130.

(2) المصدر نفسه: ص149.

(3) المصدر نفسه: ص145 - 146.

مما سبق تبين أن هيجل أهتم بمرحلة الفهم وأشاد بالدور الذي يقوم به فهو يقول «أن علينا أن نعترف بلا تردد بحقوق الفهم وجدارته، فلو إننا أهملناه فلن نجد التحديد والایجاب والدقة لا في مجال النظر ولا في مجال العمل»⁽¹⁾. لكن على الرغم من ذلك فهو أعطى الأولوية الى العقل الذي سيكون في المرحلة الثانية من المنهج، لأنها ستضم في داخلها التوافق بين الفكرة والنقيض، وهذا هو بعينه ما يعنيه بالعقل الذي هو أيضاً مرحلة من مراحل تطور الروح الا إنه سيؤكد التوحيد بين الأضداد وتحطيم منهج الفهم بتأكيد أن (أ) و(ضد أ) متحدان مع إختلافهما، فهو يرى أن الهوية تكون بالإختلاف، كما أنه بالعقل يكون الأستنباط ممكناً وستكون المقولات حية متحركة وستحطم القيود وسيكون هناك أنتقال من الوجود الى العدم⁽²⁾.

الا أن العقل لا ينفي الفهم بل بالعكس فهو يحتويه ويتخطاه ويتخطى سكونه بالتوحيد بين الأضداد، التي تؤدي بالتالي الى جعل المنهج يتصف بالحركية والدينامية⁽³⁾، وسيكون العقل في الحد الثاني من المثلث خاصاً بالعقل السلبي لأنه يتضمن أخراج العدم من ضده (الوجود)، فهو سيكون سلبياً بهذا الوصف فقط، أما العقل في الحد الثالث الصيرورة فسيكون خاصاً بالعقل الإيجابي لأنه يتضمن عودةً الى الأثبات الأول وليس مجرد

(1) نقلاً عن امام، امام عبدالفتاح: المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف، ط1، القاهرة، ص123.

(2) ستيس، وولتر: فلسفة هيجل، مصدر سابق، ص145 - 146. وكذلك ينظر امام، امام عبدالفتاح: المنهج

الجدلي عند هيجل، مصدر سابق، ص125 - 128.

(3) ستيس، وولتر: فلسفة هيجل، مصدر سابق، ص147.

سلب كالحـد الثاني، لأنه سيتحول الى قضية في مثلث جديد⁽¹⁾.

بعد عرضنا لمذهب هيغل وتقسيمه على عدة مثلثات وصولاً الى مثلث الوجود، سننطلق من خلال هذا المثلث الأخير الذي يُعَدُّ أهم المثلثات في محور نقد فويرباخ لمنطق هيغل لأنه يَرى أن الوجود المجرد هو أولى المقولات وهذا ما يرفضه فويرباخ تماماً، وسنشرع في تفصيل مقولات هذا المثلث والنقد الموجه من فويرباخ لكل مقولة.

(1) المصدر نفسه: ص149.

المبحث الثاني

نقد مقولة الوجود

قسم هيغل الوجود على قسمين:

أولاً - الوجود المجرد (الخالي من التعيين)

الوجود هو المقولة الأولى في المنهج الهيجلي، إلا إنه لا يمثل الوجود بصورة عامة، بل يمثل الوجود الخالص، الخالي من التعيين، لكن على الرغم من ذلك يحوي في داخله المقولات الأخرى، وهذا ما يبيح أستنباطها منه لأنه يتضمنها، والأستنباط هنا يعني خروج كل ما هو بالقوة الى ما هو بالفعل وسيبدأ التعيين بالظهور كلما تقدم خروج المقولات الأخرى من مقولة الوجود، أي مع تقدم كل خطوة الى الأمام في المنطق⁽¹⁾.

كما يرى هيغل أن الوجود الحقيقي هو الفكر، أي المجرد، اللامتعين، أي الوجود الذي يلامسه الفكر، لا الوجود الخارجي المحسوس، فهيغل بهذا ينكر مفهوم الإدراك الحسي، كما يرفض أذخال أي عنصر حسي في

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص71.

هذا الوجود ويكتفي بجعله مجرداً خالصاً⁽¹⁾.

يوضح هيغل أن المباشرة أو الإدراك الحسي أوهام أو آراء مسبقة، فهو يستبدلها بضرب من الجدل الذي يقوم على نوع من العلاقات أو اللحظات ومظاهر التوسط، وعلى الرغم من أن اليقين الحسي يستمد موضوع معرفته من المحسوس، تقود التناقضات الباطنة في تلك الأشياء المحسوسة الى البحث عن الوجود خارج مباشرتها، وبهذا سيكون الوجود الفعلي هو الكلي أي «المجرد» العقلي غير المحسوس⁽²⁾.

وإذا اعتبرنا الوجود المقولة الأولى بحكم عموميته القصوى، فهو أكثر الصفات عمومية وأعلاها تجريداً، كما أنه أعم ما يمكن أن يطلق على الأشياء في الكون وبحكم تجريده لأبد من أفترضه كأعلى مقولة لازمة لزوماً مطلقاً للمقولات الأخرى التي تليه⁽³⁾.

ويشير هيغل الى أن ما هو واقعي لا يمكن أن يكون صادقاً الا إذا كان تعبيراً عن الفكر أو الروح، وعلى هذا الأساس فهو يوجه اللوم إلى التجريبية لتمسكها بالمعطيات المباشرة وبتكديس تلك المعطيات، مهملة لماهيتها الروحية التي لولاها لما كانت لها قيمة معرفية، فإن الواقع الجوهرى المتجسد فيه الروح هو وحده الذي يستحق أن يعرف لأنه يعبر عن العقل⁽⁴⁾.

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 97.

(2) ابراهيم، زكريا: هيغل او المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، الجزء الاول، القاهرة، 1970، ص 194.

(3) الديدي، عبدالفتاح: فلسفة هيغل، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1970، ص 87.

(4) كورنو، أوغست: أصول الفكر الماركسي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت، 1968، ص 40.

إذا كان ما يعبر عن الروح أو الفكر هو الحقيقة فقط، فالذات إذن هي الحقيقة الواقعية بأسرها، لأن الوعي بالعالم هو وعي بالذات والوعي بالذات عينه هو وعي بالعالم، إلا إن المقصود بالعالم هنا ليس حقيقة غريبة على الوعي وعليه أن يكتشفها، بل أنه حقيقة متجانسة معه مشابهة له⁽¹⁾.

ثانياً - الوجود الحسي أو المتعين:

النوع الآخر من الوجود عند هيغل هو الوجود الحسي المتعين، وعلى الرغم من أنه ربط الوجود بتطور الفكرة، لكونه يشكل لحظة من لحظات تلك الفكرة المطلقة، إلا أنه نبذ التجريدية التي لا تحسب حساباً للواقع العيني ولاتبالي به، كما نبذ التجريدية التي تفتقد الجانب الجوهرى بسبب تمسكها بالواقع العيني غير مبالية بالطبيعة الروحية، كما هاجم المذاهب الخيالية التي تخضع الواقع لفكرة تعسفية قائمة على مبدأ مجرد⁽²⁾.

فالمقصود بالوجود العيني الوجود الذي يوجد على نحو محدد، الذي يمنع من الاختفاء خلف العدم، والذي يكون تعيينه سبباً لوجوده، لأن التعيين هو جزء من الوجود، لهذا فهما متحدان لا ينفصلان ولا يمكن النظر إليهما كل على حدة، أو إلى أحدهما بمعزل عن الآخر⁽³⁾.

والوجود العيني وجود كيفي، لأن وجود الشيء متحد بتعيينه، وليس كمياً، لأن الوجود الكمي تعيين خارجي لا يتأثر وجود الشيء به⁽⁴⁾، وعليه سيكون الوجود الفعلي متكوناً من الاتحاد بين ما هو داخلي (ماهوي)

(1) إبراهيم، زكريا: هيغل أو المثالية المطلقة، مصدر سابق، ص 225.

(2) كورنو، أوغست: أصول الفكر الماركسي، مصدر سابق، ص 225.

(3) ستيس، وولتر: فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 196.

(4) المصدر نفسه: ص 197.

وبين ما هو خارجي (الوجود المتعين الخارجي) وهذا ما يؤدي الى البرهنة على أن الموجود بالفعل هو العقلي، وهذا تماماً ما قصده هيغل بقوله «ما هو عقلي موجود بالفعل، وما هو موجود بالفعل عقلي»⁽¹⁾.

بعد ذلك يبدأ هيغل بمعالجة أنماط الوجود كما يفهمه الفكر، فيبدأ بشرح كيفية الانتقال من الكم الى کیف، أو من الوجود الى الماهية، إذ يتناول هنا كيف تتحوّل الكيانات الكمية عندما تفهم بالفعل فهماً حقيقياً الى كيانات كيفية، أي أنه يشرح كيفية التعامل مع الأشياء الواقعية وكيفية الحركة بين المفاهيم التي هي ترديد للعملية العينية للواقع⁽²⁾.

إن الوجود الفعلي عند هيغل يعني وجود شيء ما يشكل جزءاً من العالم، يرتبط بغيره من الأشياء، ويكون شبكة من العلاقات، فهو عكس الوجود المحض لأنه وجود مؤسس، أي أن وجوده له أساس في موجود محدد وهو أيضاً سيكون أساساً لوجود آخر وهكذا، وهذه الفكرة (فكرة الوجود المعين) أكثر تقدماً وتعقيداً من فكرة الوجود المجرد الذي هو غير معين، وبذلك لن يشكل جزءاً من العالم، ولما كانت فكرة الوجود المعين أعقد من الوجود الخالص، كان ظهورها لابد أن يكون في مرحلة متأخرة من سير الجدول، لأنه كلما تقدم الجدول وتطور أزداد تعقيداً⁽³⁾.

يفترض هيغل أن يكون الموجود المتعين له وجود من قبل، أي يكون له وجود ماهوي سابق لوجوده العيني، لأنه يرى أن حقيقة وجوده ماثلة وراءه

(1) ستيس، وولتر: فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 291.

(2) ماركيز، هيرت: العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1979، ص 83.

(3) ستيس (وولتر): المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة امام عبدالفتاح امام، دار التنوير، ط3، بيروت، 1983، ص 197.

دائمة، فهو يمضي الى معرفة ما وراء الشيء، فالشيء لابد أن يكون موجوداً قبل أن يوجد وجوداً خارجياً⁽¹⁾.

والماهية لا توجد الا بوصفها ملقاة في البرانية أو بصورة مباشرة، أي الا إذا قذفت خارجاً وتجسدت في الوجود الخارجي، فهي في كل لحظة تقذف وتلقي بنفسها في الخارج لتبث الحياة في الوجود الخارجي وتبث وجودها في الوقت نفسه، وعلى الرغم من تغيرات الأشياء الا أن الماهية موجودة فيه بطريقة ثابتة⁽²⁾. لأن حقيقة الوجود الخارجي هي أن يمتلك سبب ديمومته وبقائه في آخر، بل في الآخر المطلق أن صح التعبير⁽³⁾.

ثالثاً - نقد فويرباخ لمقولة الوجود

أ- نقد الوجود المجرد أستناداً إلى النزعة المادية التي يتبناها فويرباخ، ينتقد طبيعة الوجود الهيجلي المجرد واصفاً أياها بأنها تشير الى المعنى الميتافيزيقي للوجود لكونه محمولاً يطلق على كل شيء بلا تمييز، ويرى أن كل الأشياء توصف بالوجود بغض النظر عن كونها مجردة أو عينية، أما الوجود الذي يقصده فويرباخ فهو يريد به الوجود الحقيقي المتباين بتباين الأشياء بعكس الوجود الهيجلي الذي لا مضمون له⁽⁴⁾.

وبشأن تفنيد هيغل لفكرة الوجود الجزئي، وعدّه واقعاً متخيلاً وأن علم الظاهريات ليس سوى علم ظاهريات منطقي Phenomenological،

(1) ماركيز (هربرت): نظرية الوجود عند هيغل، ترجمة إبراهيم فتحي، إشراف إمام عبد الفتاح إمام، ط 2، 1990، ص 150.

(2) المصدر نفسه: ص 151.

(3) المصدر نفسه: ص 152.

(4) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 97.

يرد فويرباخ على هذا الرأي بأن علم الظاهريات لا يعالج الوجود الآخر للفكر بل يعالج فكرة الوجود الآخر للفكر، أي أنه لا يعالج وجوداً حقيقياً للفكر، بل يعالج أفكاراً منبثقة من وجود حقيقي، كما فند فويرباخ رأي هيغل القائل بعدم كفاية الإدراك الحسي بإثبات وجود أشياء تدعى «هذا» أو «هنا» أو «الآن» ، بأن التعامل هنا في هذه المصطلحات هو تعامل مع مفاهيم أو تصورات لا مع أشياء يمكن أن توجد وجوداً فعلياً، كما هو الفرق بين وجود الشجرة الفعلي القابل للاختبار والتثبت من وجودها، وبين مفهوم الشجرة في الذهن أو صورتها في الوعي الذي لا يمكن اختبار وجود شجرة ما على أساسه⁽¹⁾، كما بين فويرباخ أنه لولا وجود الأشياء في الواقع التجريبي لما تمكنا من أن نتكلم على شيء ما أو نكون له صورة في وعينا، فلولا الوجود الحسي لما كانت هناك صورة مرتسمة في عقولنا لتلك الأشياء⁽²⁾.

لقد بالغ هيغل برفضه الخبرة والوجود الحسي، إذ يرى بعضهم أنه أخطأ حينما اعتبر أن فلسفته قادرة على التغلب على التجربة الحسية، لأنه في الأساس لم يتعامل معها، وحتى التناقضات التي وضع أنه قد تغلب عليها هي في الأساس لم تكن واقعية البتة، لأنه الوجود المتضمن في تلك المقولات هو فكرة الوجود لا الوجود⁽³⁾.

كما أخذ فويرباخ على هيغل عجز فلسفته أو منطقته بصورة عامة عن الإحاطة بشمول العالم الواقعي من خلال أخضاعه الجزئي الى الكلي

(1) المصدر نفسه: ص 105.

(2) المصدر نفسه: ص 106.

(3) عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، دار التنوير، ط 1، 2005، ص 61.

وإلغاءه دور الجزئي في مقابل الكلي وتضحيته بالطبيعة وتمجيده للعقل، وحطه من شأن المادة التي عمل فويرباخ جاهداً على إعادة الاعتبار لها من خلال نزعتة الفلسفية المادية، لهذا السبب نعت هيغل بأنه لاهوتي متوشح بوشاح الفيلسوف موضحاً ذلك بقوله: «إن من لا يترك الفلسفة الهيجلية لا يترك اللاهوت، ومذهب هيغل الذي يرى بأن الفكرة هي التي تصنع الواقع، ما هو الا التعبير العقلي عن المذهب اللاهوتي القائل بأن الطبيعة قد خلقها الله»⁽¹⁾.

بين فويرباخ أن المنطق الهيجلي كان يتضمّن الفكرة المطلقة منذ أولى خطواته على الرغم من إنه حاول أن يبين أن الخطوة الأولى (مقولة الوجود) مقولة مستقلة حتى إنها لا تحوي في داخلها نقيضها لذلك فهي كما بينا سابقاً تنتمي الى مبدأ الفهم لا العقل، الا إنه على الرغم ممّا بذله هيغل من جهد لتغطية التناقض الخفي في كلامه، كشف فويرباخ عن أن هناك بحثاً دورانياً لمنطق هيغل عن فكرة الوجود والجوهر منذ البداية إلى النهاية والعكس كذلك، لا نجد شيئاً جديداً سوى أن الوجود والجوهر مفاهيم متداخلة ومضلة ومن الممكن عدهما لحظة من لحظات الفكر لا غير، ولذلك كان فويرباخ يفضل أن يغلق مجلدات هيغل الثلاثة حينما يصل إلى الفكرة المطلقة لما فيها من ضبابية في المعنى⁽²⁾.

ومن المآخذ الأخرى التي أخذها فويرباخ على هيغل فكرة (الوجود الخالص) وأعتبر أن العدم ضداً له، فبيّن فويرباخ حسب نزعتة المادية

(1) بدوي، عبدالرحمن: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ذوي القربي، ط2، 1429هـ ص212.

(2) عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص62

أنَّ الوجود الحق هو الوجود المتعين، فإذا ما خلعت عنه التعيين لم يعد موجوداً، أي سيكون عدماً، فيكف يكون العدم ضدّاً للعدم، اليس هذا وجهاً من أوجه التناقض؟⁽¹⁾. يستنتج فويرباخ من هذا أن الوجود طبقاً للمنطق الهيغلي ليس العدم، بل هو الوجود الحسي المتعين⁽²⁾.

ب - نقد الوجود الحسي: -

يرى البعض أن من الصعب إدراك مصطلح (العيني) عند هيغل، لأنه لا يمكن تعرّف نور الواقع في ليل التجريد، لأن الواقع هو المادة، وهيغل له موقف من المادة⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس يرى فويرباخ في المبدأ (25) من كتاب مبادئ المستقبل أن «التدليل على أن شيئاً من الأشياء موجود، معناه فقط أن هذا الشيء ليس محض - فكر، ولكن هذا البرهان لا يمكن أن يستمد من الفكر نفسه، كي يأتي الوجود ليضاف الى موضوع للفكر، يجب أن يأتي شيء - ما مختلف عن الفكر ليضاف الى الفكر نفسه»⁽⁴⁾، يشير النص إلى إنه في حالة وجود موجود متعين برأي فويرباخ فلا يمكن الاستلال عليه بوساطة الفكر ذاته، إذ يتطلب الأمر وجود قدرة مفارقة للفكر للاستلال عليه وهو الإدراك الحسي، وبهذا يختلف مع هيغل في رأيه أن الوجود لا يتطابق مع أي معطى من المعطيات بل بالعكس فأول ما يقوم به الفكر من عملية هو

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها

(2) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 160.

(3) عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفه فيورباخ، مصدر سابق، ص 62.

(4) فيورباخ، لودفيج: مبادئ فلسفة المستقبل وقضايا أولية لاصلاح الفلسفة في مجلد واحد، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، ط1، بيروت، 1975، ص 276.

ويتابع فويرباخ في المبدأ (25) بأن الفكر عندما يفكر بموضوع معين سيكون مماثلاً لنفسه بلا تعارض، وأنه سيكون سيداً مطلقاً، فلا وجود هنا للتعارض بين الموضوع والفكر لأن الفكر هو نفسه من حدد موضوعه، أما إذا كان الوجود خارج فكري فلا بد أن يكون قابلاً للأختبار حسياً من قبل الحواس، كما لو أنه يأخذ شهوداً آخرين يُشاركون مع صاحب الفكرة في هذا الموضوع، لكونه يحمل صفة الموضوعية أي قابلاً لأن يكون موضوعاً لآخرين غيري، كذلك بالنسبة إلي وإلى شخصي فإذا كان هناك شخصٌ واضحٌ فكرة عني، بوصفي موضوعاً لتفكيره، فبإمتلاكي لوجودي الخارج عن تفكيره، يمكنني أن أبين وأوضح أنه ربما كانت فكرته عني لا تطابق وجودي الحقيقي فهنا أستطيع لكوني وجوداً خارجياً أن أحتج وأبين الصواب. وبإمكانني أن أفرق وأبرهن على عدم التوافق بين الأنا الواقعي والأنا الذي كونه عني⁽²⁾.

ويقول فويرباخ في الكتاب نفسه في المبدأ (45): «ليس لنا حق التفكير بالأشياء على غير ما هي عليه في واقعها، أي لا يجوز أن نمثل في الفكر ما هو منفصل في الواقع، ذلك أمتياز العسف اللاهوتي أن يستثنى الفكر، الفكرة من قوانين الواقع. قوانين الواقع هي أيضاً قوانين للفكر»⁽³⁾.

المقصود مما سبق أنه من غير الممكن حسب رأي فويرباخ ومما يتنافى

(1) ابراهيم، زكريا: هيغل أو المثالية المطلقة، مصدر سابق، ص454.

(2) فيورباخ، لودفيج: مبادئ فلسفة المستقبل وقضايا أولية لاصلاح الفلسفة، مصدر سابق، ص277.

(3) فيورباخ، لودفيج: مبادئ فلسفة المستقبل وقضايا أولية لاصلاح الفلسفة، مصدر سابق، ص311.

مع مبادئ الفلسفة المادية تصور الأشياء، أو بالأحرى التفكير فيها على صورة وما هي عليه صورة أخرى تختلف عن صورتها في الواقع، فمن غير الممكن أن نجعل ما في الفكر يُطابق ما هو منفصل عنه في الواقع، لأن هذا من أساليب اللاهوت، فالغلو في تمجيد دور الفكر وإزدراء الواقع مرفوض في الفلسفة المادية، لأن الفكرة من قوانين الواقع وناجمة عنه، بالمقابل فأن قوانين الواقع هي قوانين للفكر.

إن هيغل غير مقتنع بواقعية الوجود الحسي، ويظهر هذا من قوله أن ما هو واقعي هو الفكر، فهذه إشارة الى إن حقيقة الموضوع عنده ليست ما هو مباشر أمامنا وإنما حقيقته وجوده الضروري الذي يفرضه الفكر سلفاً، فعندما تكون الأشياء موضوعات للوعي، فهي ليست وعياً حسيّاً بل هي إدراك حسيّ فرضته ضرورة الفكر، وبهذا سيكون الكلي هو الحقيقة القائمة في الإدراك الحسي⁽¹⁾.

ويؤكد فويرباخ في المبدأ (17): «أن المادة موضوع جوهري للعقل. لو لم تكن المادة موجودة، لما كان للعقل حافز ولا مواد للتفكير، لما كان له محتوى. ولا يمكن التخلي عن المادة بدون التخلي عن العقل. ولا يمكن قبول المادة بدون قبول العقل»⁽²⁾، نفهم من قول فويرباخ هذا أنه لولا وجود المادة، ما وجدَ العقل لأن وجود العقل يتبين من خلال مادة تفكيره، أي من خلال موضوع تفكيره وما دام الموضوع أساس الفكر، فبإنعدامه ينعدم وجود العقل أو يكون خالياً من الفكر وما دور العقل إذا كان بلا مادة؟.

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 103

(2) فيورباخ، لودفيج: مبادئ فلسفة المستقبل وقضايا أولية لاصلاح الفلسفة، مصدر سابق، ص 257.

يثبت فويرباخ أيضاً في المبدأ (31)، «أن الفكر الموقعن (أي كان يمتلك الواقعية في وجوده) يختلف عن الفكر غير الموقعن (المجرد)، لأنه سيكون ليس إلا فكراً مجرداً فقط، بل (لا - فكراً) لا يمتلك مرتبة الفكر، لأن الفكر الموقعن هو الذي يكون موضوعاً للحواس، إذن الحسي هو واقعية الفكرة، وبما أن الواقع هو حقيقة الفكرة لذلك فهو وحده حقيقة الفكرة»⁽¹⁾. إذن فالوجود الحسي المتعين هو وحده ما يحكم بصدق وجود الفكرة وصحتها، ولولا التعيين لأنعدمت الفكرة من الأساس ولأنعدم التفكير لإنعدام الموضوع المفكر به.

وحيثما يرى هيغل أستحالة أستنباط كل أنواع الطبيعة وما فيها من موجودات لأنها تنمو بوفرة وهذا غير مبرر، كما نعت هذا النمو والتكاثر بأنه نوع من الجنون واللاعقل⁽²⁾، مستهدفاً من ذلك رد كل الوجود إلى واحدة الفكر، يرد فويرباخ على هذا التوجه، بأن ماهية الموجود بوصفه موجوداً هي ماهية الطبيعة بأكملها، أي أن التكاثر الزمني لا يخص إلا الأشكال لا ماهية الطبيعة⁽³⁾، فإن ماهية الطبيعة تبقى ثابتة بغض النظر عن التكاثر في الموجودات فكثرة الموجودات لا تعني كثرة ماهيات الطبيعة فالماهية هي هي لم تتغير فعلى الرغم من كثرة الموجودات تظلّ الملهم الوحيد للعقل الذي ينهل منها الأفكار الكثيرة، فلولا تلك الموجودات لما تمكن العقل من أثبات وجوده بجدارية.

(1) المصدر نفسه: ص293.

(2) عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص72. وكذلك ينظر ستيس، وولتر: المنطق وفلسفة الطبيعة، مصدر سابق، ص313.

(3) المصدر نفسه: ص73.

المبحث الثالث

نقد مقولة العدم

أولاً - وحدة الازدواج (الوجود - العدم) في منطق هيغل

بعد أن أستعرضنا المقولة الأولى من مقولات المثلث الهيجلي (الوجود)، بشقيه (الخالص) و(العيني)، لابد من تناول المقولة الثانية (العدم) على وفق المنهج الهيجلي الذي يقتضي خروج الضد من ذلك الوجود، لأنه من المفترض حسب رأي هيغل أن كل شيء يحوي في داخله نقيضه، وما دام العدم هو النقيض للوجود، وجب علينا معرفة كيفية أنبثاق العدم من الوجود وعلاقته بذلك الوجود، وكيف سيكون حلقة وصل بين الوجود ومقولة الصيرورة.

يؤدي العدم دور التوسط بين المقولة الأولى (الوجود)، والمقولة الثالثة كما سنرى فيما بعد (الصيرورة)، وأيضاً دور الاختلاف والأنقسام والتمييز، فالوجود سينقسم ويخرج من جوفه نقيضه العدم وهذا سيؤدي الى حصول تفرقة بين الوجود والعدم، لكون العدم يختلف عن طبيعة

كل وجود لا يكشف عن مضمونه إلا إذا فنى، والوجود عند هيغل يفنى بالعدم، فهذا العدم هو السلب الفعلي للقديم (الوجود) لا مجرد تصحيح أو مراجعة للوجود الأول⁽²⁾. وما دام الوجود الحقيقي لدى هيغل كما بينا سابقاً هو اللامتعين، فسيكون من السهل الانتقال من الوجود الى العدم، لأنه إذا كان الوجود هو اللامتعين فهو ليس وجوداً مادياً أو حسياً، أي أنه عدم، وليس محمولاً حقيقياً أيضاً لأنه سيكون مجرد رابطة منطقية بين الوجود والصيرورة⁽³⁾.

إذن فالوجود يتضمن في جوفه العدم، لهذا السبب سيكون الاستنباط بديهياً، وسيخرج العدم من الوجود، ومن ثم جميع المقولات التالية له⁽⁴⁾، ولو إننا جردنا الوجود من جميع خصائصه الجزئية، ما بقي سوى مقولة الوجود التي هي في الوقت نفسه تعبيراً آخر عن العدم.

يقدم هيغل مبررات لإثبات الطابع السلبي للواقع، بقوله إن في سعينا لتعرف الوجود صادفنا العدم، وبتحليل تصور الوجود لم يتحول الى العدم، بل توصلنا الى أن الأثنين شيء واحد، بحيث أن قولنا أن الوجود يتضمن الوجود بقدر ما يتضمن العدم، كما يرى هيغل أنه لا يوجد شيء في العالم لا يضم في داخله العدم بقدر ما يضم الوجود، ففي كل لحظة من لحظات وجود الشيء هناك شيء لم يوجد بعد، وهو العدم⁽⁵⁾.

(1) امام، امام عبدالفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص 152.

(2) غالب، مصطفى: هيغل، مكتبة الهلال، بيروت، 1985، ص 85.

(3) امام، امام عبدالفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص 170.

(4) ستيس، وولتر: المنطق وفلسفة الطبيعة، مصدر سابق، ص 315.

(5) ماركيز، هربرت: نظرية الوجود عند هيغل، مصدر سابق، ص 138.

تتجسد الهوية الحقيقية، هوية الأضداد التي ينادي بها المنهج الهيجلي بوجود الوجود والعدم في هوية واحدة، على الرغم من أن الوجود هو الوجود لا العدم، لذلك وضعه هيغل كمقولة أولى في مثلث الوجود دلالة على أستقلاليتها، ليضع بعده العدم مقولة ثانية وللدلالة على أستقلاليتها أيضاً، فالعدم لا يمكن أن يكون الوجود نفسه، الا أنهما على الرغم من أختلافهما الا أنهما متساويان في الوقت نفسه⁽¹⁾.

من خلال فعل الإثبات الذي هو نفسه فعل الإنكار، يثبت هيغل أن الوجود والعدم لا فرق بينهما، لأن كليهما نشاط فكريّ، والقول بوجود خلاف بينهما سيكون صائباً إذا كان الخلاف كامناً في الحدود التي يربط بينهما الحكم، أما كل فعل منهما بذاته فهو مشابه للآخر على أنه فارغ ولا معنى له⁽²⁾.

بالرغم من تعارضهما الا إنهما يشكلان بلا شكّ زوجاً لا ينحل، فلا يمكن تصور أحدهما من دون الآخر لأن كل واحد منهما سببٌ في أنبثاق الآخر، فالوجود لا يظهر الا عندما يكون العدم حداً له، وكذلك العدم لا يمكن أن ينطلق بغير الوجود، لأنه سيكون كالثقب الذي يبزغ منه ضياء العدم⁽³⁾. بمعنى آخر أن الوجود هو في الوقت نفسه وجود وعدم، فعندما يسير الوجود الى اللاوجود، هنا سيظهر العدم لأنّ هذا السير زوال وعندما يسير بعد ذلك من اللاوجود الى الوجود سيظهر الوجود مرة أخرى، وهذا هو الظهور، أن دل هذا على شيء فإنما يدل على أنه لا شيء يوجد في

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 89.

(2) امام، امام عبدالفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص 170.

(3) غالب، مصطفى: هيغل، مصدر سابق، ص 57.

العالم يشتمل على الوجود بقدر أشتماله على العدم في داخله، وأيضاً يدل على مدى تساوي نسبة وجود الشيء بعدمه، في اللحظة نفسها التي يكون فيها موجوداً سيكون حاملاً في داخله العدم⁽¹⁾.

يحيلنا ما سبق إلى أن اقلاع العدم عن الوجود (المباشر)، ثم الرجوع إليه، لا يسمح لنا بأن نقبض على الأشياء فقط، بل سيسمح بأن نقبض أيضاً العلاقات بينها، فهذه الحركة الانتقالية تظهر بوصفها فاعلية للمعرفة، حسب وجهة نظر هيغل، فضلاً عن أن هذه الحركة هي أيضاً مسيرة تطور الوجود⁽²⁾. لأننا أوضحنا سابقاً أنه كلما تقدمنا خطوة في تطور المسيرة الديالكتيكية تطوّر الوجود وكان أكثر عينية.

من الخطأ حسب وجهة نظر الفلسفة الهيجلية أن ننظر الى الوجود على أنه الغنى المطلق، والى العدم على أنه الفقر المطلق، لأنه لو تأملنا قليلاً في هذا العالم وما فيه، لوجدنا أنفسنا مجبرين على القول أن كل شيء موجود ولا شيء غيره وهنا سنكون قد أعدمنا التعيين، لأننا عندما نظرنا الى الوجود (الخالص) رأيناه فقيراً بخلاف إعتقادنا أنه الغنى المطلق، بهذا سيكون هو والعدم سواء بسواء. وعند النظر الى العدم سوف نصل الى أنه شيء أي له وجود، أي إننا إذا أردنا الوصول الى الوجود المطلق فلن نصل الا الى العدم، والعكس صحيح⁽³⁾.

الوجود جوهرياً هالك، والمقصود بكونه هالكاً، إنه عندما يخرج منه ضده (العدم) يحل محله فيهلك وينتهي دوره، ليأتي العدم بعده، الا أن

(1) المصدر نفسه: ص58.

(2) غالب، مصطفى: هيغل، مصدر سابق، ص68.

(3) امام، امام عبدالفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص173.

العدم أيضاً سيهلك بتحوّله الى وجود آخر لاحق له، بهذا سيكون العدم هالِكاً أيضاً، فحياة الوجود هي دورة وحركة لا حدود لها من ولادة ونمو وموت ومن ثم بعث من جديد، فالوجود يتجاوز حله كما لو أن وجوباً يناديه الى الما بعد⁽¹⁾.

ثانياً - نقد فويرباخ لمقولة العدم:

أقتصر هيغل في بحثه في العدم على قيمته الظاهرة فقط، فنراه يؤكد الوحدة بين الوجود والعدم في جدله، أما فويرباخ فقد نظر الى الرأي الذي يجعل العدم النقيض الديالكتيكي للوجود المطلق، على أنه يعبر عن الفراغ الفلسفي لكل من هذين التصورين (الوجود والعدم)، لأن التضاد بين الوجود والعدم لا يوجد إلا في الخيال، من حيث إن الوجود يوجد في الواقع، ويقصد به الوجود الحسي، أما العدم فمكانه في الخيال فقط، فالقول بالتناقض بين الوجود والعدم وأنبثاق الوجود من العدم هو تصور أجوف وسيكون القول بالتناقض خاطئاً لأنه ليس تناقضاً حقيقياً أو بالأحرى ليس تناقضاً مطلقاً⁽²⁾.

لهذا السبب جاء رفض فويرباخ للشرعية الانطولوجية لأي تصورات مجردة، لأن هذه التصورات هي مجرد أوهام يصنعها الخيال لتعبر عن حدود العقل وليس لها أي صحة وجودية أو عينية، أو بالأحرى لا يمكن أن نطلق عليها صفة الوجود في الأساس، كما أعترض على ما تقوم به الفلسفة العقلية من جعل هذه التصورات (الخيالات التي لا وجود لها

(1) غالب، مصطفى: هيغل، مصدر سابق، ص 63.

(2) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 108.

أساساً) تصورات مطلقة وتشتق منها الوجود وكل الأشياء الأخرى⁽¹⁾.

وبشأن الرأي الذي يتبناه أنصار هيغل وهو أنَّ العدم له وجود في محيط الفكرة والخيال، يرفض فويرباخ أنطلاقاً من نزعة المادية هذا الشبح الذي يطلق عليه العدم، ويذكر أنه حتّى إن كان العدم خيطاً واقعاً بين الفكر والخيال، فهل يبيح لنا ذلك أن نوليّه الأهمية التي أعطاها إياه هيغل ليتبوأ مكانة متميزة في المنطق وندخله في إحدى خطواته، فنحن نتخيل أيضاً حتى الأشباح فهل يبيح لنا هذا الخيال أن نعدّها موجودات حقيقية في علم السيכולوجيا، من المؤكد أنه لا يمكن ذلك، وإذا كان العدم مقحماً على الفكر الانساني فإنّه لا ينشأ من الفكر أو ينبثق منه، أنما ينشأ من الالفكر لأنه لا يعبر عن أي شيء سوى الخواء والفراغ⁽²⁾. فكل تفكير يتجاوز الطبيعة والانسان هو عبث ولا يمكن الانتفاع منه والتفكير به⁽³⁾.

ويتفق الفيلسوف الالمانى المعاصر هربرت ماركيز⁽⁴⁾ (1898 - 1979) مع ما ذهب إليه فويرباخ بخصوص رفض فكرة العدم عند هيغل، إذ رأى أن هيغل عندما عدّ الوجود هو العدم نفسه، كان يفترض منذ

(1) المصدر نفسه: ص106.

(2) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص108.

(3) المصدر نفسه: ص110.

(4) هربرت ماركيز: فيلسوف ومفكر الماني امريكي (1898 - 1979) معروف بتنظيره ليسار الراديكالي ونقده الحاد للأنظمة القائمة، ولد في برلين لعائلة يهودية، خدم في الجيش الالمانى خلال الحرب العالمية الاولى، وحصل على الدكتوراه من جامعة فرايبورغ عام 1922، ثم عمل في الحرب العالمية الثانية في اجهزة الاستخبارات الحربية الامريكية، توفي اثر سكتته دماغية اشهر كتبه «العقل والثورة» و «انسان ذو البعد الواحد» .

البداية النتائج قبل المقدمات، لأنه في كتاب «المنطق» رأى أن الوجود الحق الوحيد هو الوجود الخالص، اللامتعين، أي إنه منذ البداية رفض الاعتراف بالوجود المتعين، وجعل كلمة الوجود للوجود الخالص فقط، ومادام الوجود الخالص لا متعيناً ولا يشير الى أي شيء فعلي يمكن أن يكون موضوعاً لقضية محددة، فهو ليس شيئاً ما، ونحن نعلم بأن ما هو لشيء هو الخواء والفراغ والعدم، عندئذ نستنتج أن هيغل أعترف بالوجود الخالص فقط الذي هو في الوقت نفسه عدمٌ، مهملاً وغير معترفٍ بالوجود المتعين، لأنه على يقين بأن الوجود العيني لا يخرج منه العدم⁽¹⁾. ويتفق آخرون مع فويرباخ برفضه لفكرة العدم، بأن أي تفكير هو تحديد، أي وجود حسب وجهة نظر هيغل، والعدم هو غياب كل تصور أو تحديد فهو إذن ليس فكراً، فكيف يتخذه هيغل مساوياً ومشابهاً للوجود إذا كان الوجود في نظره فكراً، أما العدم فقد توصلنا الآن إلى أنه ليس فكراً، ولا يمكن التفكير أن يتجاوز الوجود المطلق، لأن الفكر لا يمكن أن يتجاوز ذاته، والعدم المطلق يؤدي الى القول إننا لا نستطيع أن نتصور أي أساس آخر للعالم عدا أنه لا أساس له على الإطلاق عدا الفعل الأجوف للإرادة، وبمجرد ما يختفي فعل الإرادة، سيختفي العقل ولا يمكن تقديم شيء يمكن أن يكون موضوعاً للفكر تحت مسمى العدم⁽²⁾. كما أنه عندما نفكر في العدم فنحن لا نفكر بالعدم نفسه، وإنما نفكر بشيء ما هو ليس عدماً، من هنا سيكون العدم على علاقة بذلك الشيء الموجود المفكر به، وعند قيامنا بهذا الفعل سنكون قد وضعنا تحديدات، فالفكر هو تحديد من

(1) ماركيز، هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص 139.

(2) ستيس، وولتر: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص 315.

خلال الفكر ستكشف فكره العدم عن ذاتها مباشرة كفكرة لا معنى لها، ولو أننا فكرنا في العدم منذ البداية لأختفى التمييز بين العقل واللاعقل، أو بين الفكر واللافكر⁽¹⁾، إذن فالعدم هو غياب العقل وهو حد له، فاذا أراد العقل أن يفكر في العدم فلا بد في هذه الحالة أن يترك ذاته⁽²⁾. لأنّ غياب العقل هو غياب التفكير.

(1) المصدر نفسه: ص 107.

(2) ستيس، وولتر: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص 108

المبحث الرابع

نقد مقولة الصيرورة

أولاً- مفهوم الصيرورة في منطق هيغل
أ- الصيرورة هي الحقيقة الكاملة

يعبر هيغل عن الصيرورة بالمصطلح الألماني (يرفع) الذي يعني أنه يلغي الشيء وفي الوقت نفسه يحتفظ به، أي أنه ينفي الشيء إلا أنه يحتفظ به ضمناً فالنفي لا يكون مطلقاً⁽¹⁾.

يحل التناقض بين المقولة الأولى (الوجود)، والمقولة الثانية (العدم)، في مقولة ثالثة تضم وحدة المقولتين المتناقضتين في جوفها، هذه المقولة الثالثة هي التي تسمى بـ(الصيرورة) في مثلث الوجود لهيغل، ولا تضم في داخلها تناقض المقولتين فقط بل وتضم أيضاً أنسجامهما ووحدهما، وعلى هذا ستكون الصيرورة هي الوجود الذي صار لوجوداً، واللاوجود الذي صار وجوداً⁽²⁾.

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 107.

(2) ستيس، وولتر: فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 136.

فكرة الصيرورة ليست حديثة الظهور، بمعنى إنها لم تظهر أول مرة على يد هيغل، فقد حلل الفلاسفة منذ أيام (بارمينيدس) الصيرورة على إنها إحدى صورتين، أما الانتقال من العدم الى الوجود، أو انتقال الوجود الى العدم، فالشق الأول من هذه العبارة يمثل البداية أو الظهور أو الولادة، أما الشق الثاني فهو يمثل النهاية والتوقف والأختفاء والموت⁽¹⁾. وهذه الحركة - حركة الانتقال من الوجود الى العدم ومن العدم الى الوجود - هي الصيرورة⁽²⁾.

يلخص هيغل وجود الأشياء هو عدم استقرار الشيء في حده، لأن الحد يدفع الشيء الى ما وراء ذاته، فالوجود صيرورة مستمرة وكل حالة من هذه الحالات للوجود لابد من تجاوزها لأن كل الأشياء متناهية، وهذا ما يدل على تدخل اللاوجود في وجودها⁽³⁾.

يمكن أن يخرج كل من الوجود والعدم من الصيرورة عن طريق التحليل فبعد أن كفا عن أن يكونا مجرد كائنين مجردين منفصلين ثم توخّدا بهذا المعنى (الصيرورة) لكنهما في الصيرورة متحدان في حالة أمتصاص وذوبان وبهذا فهما محفوظان داخل هذا المعنى، ولكن عندما يصبح المركب في قضية جديدة في مثلث جديد ستندمج مع ضدها في مركب جديد بعد أن كانت هي المركب في هذا المثلث الاول⁽⁴⁾. والصيرورة إذن

(1) ستيس، وولتر: فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص134.

(2) امام، امام عبدالفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص173. وكذلك ينظر غالب، مصطفى: هيغل، مصدر سابق، ص58.

(3) ماركيز، هيربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص145.

(4) ستيس، وولتر: فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص152.

هي لون من الوان الوجود⁽¹⁾.

يؤكد هيغل أيضاً أنّ الانتقال من مقولة الى أخرى، لا يؤدي الى دحض المقولة الأولى ولا ينفيها تماماً أيضاً لأنه لم يفعل سوى أسقاط التعيين يقول هيغل: «ليس هناك ما يقبل الدحض سوى القول أن وجهاً أو شكلاً ملموساً في الفكرة يعتبر الآن بمثابة الشكل الأرفع الصالح لكل عصر. ولقد كان في عصره، لكن حين نتصور نشاط الروح كتطور، فان يهبط ويبطل أن يكون كذلك ولا يعود يعترف به كذلك بل ينظر اليه على نحو ما بحيث لا يكون سوى لحظة من الدرجة العالية. أن المضمون لم يدحض فالدحض لم يفعل سوى أسقاط التعيين درجة، وذلك من خلال أستتباعه هكذا، لم يضع أي مبدا فلسفي، لكن جميع المبادئ حفظت في ما تلاها وهذه لم تقم بغير تعديل المكانة التي كانت تشغلها»⁽²⁾.

يذكر هيغل في كتابه (المنطق) أنّه لا يصح أن نقول إن الوجود والعدم وجداً أولاً، ثم تلتهما الصيرورة لأنها تتألف منهما، بل أن الصيرورة هي الحقيقة العينية الأولى التي يخرج منها كل من الوجود والعدم على وجه التجريد لأنهما حقيقتان مجردتان ومتناقضتان وناقضتان⁽³⁾.

ب- تبادلية الوجود مع الصيرورة

يحلينا ما تقدم الى أن المقولات العليا تتضمن في داخلها المقولات الدنيا، فمثلاً الصيرورة وهي أوضح ما يبين قصدنا لا نستطيع أن نعرف

(1) المصدر نفسه: ص154.

(2) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة د. خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1986، ص112.

(3) ابراهيم، زكريا: هيغل او المثالية المطلقة، مصدر سابق، ص155. وكذلك ينظر غالب، مصطفى: هيغل، مصدر سابق، ص174.

معناها ما لم نكن نعرف معنى الوجود التي تحتويه وتشتمل عليه، ولكن بالمقابل المقولات الدنيا هي أيضاً تحوي المقولات العليا ضمناً فالوجود يتضمن في داخله الصيرورة بالقوة، والا فلو لم يكن يتضمنها لما خرجت منه، ولما تقدم الجدل من المقولة الأولى الى الثالثة (الصيرورة)⁽¹⁾. مقولة الوجود تتضمن كل مقولات المنطق ضمناً ومقولة (الفكرة) تشتمل عليها كلها⁽²⁾.

هذا التهافت في المقولات هو في اللحظة نفسها يمثل الإنماء، فالإنتقال من مقولة الى مقولة أخرى يجعلها نافية للمقولة الأولى لكنها في الوقت نفسه لا تنفيها بشكل كامل، يوضح هيغل ذلك من خلال المثال الذي طرحه عن الشجرة عندما تنفي البذرة، وألزهرة التي تنفي الأوراق، فهي تبدو هنا وجوداً أرقى من وجود سابقتها ولكن ألزهرة تنفيها أثمرت وهكذا دواليك، وما دامت أثمرت ستكون في المقام الأخير ستكون متضمنة لكل ما سبقها، كما إنها لا يمكن أن تصل الى تحقيق ذاتها دون أن تكون مسبقة بالدرجات التي هي أدنى منها⁽³⁾.

وينوّه غارودي⁽⁴⁾ بما حققه هيغل من أنجاز، حينما أعترف بأن الوجود

(1) امام، امام عبدالفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص154.

(2) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص99.

(3) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص112.

(4) غارودي: ولد في فرنسا (1913 - 2012) لأم كاثوليكية وأب ملحد، اعتنق البروتستانتية وهو في سن الرابعة عشر، وانظم الى صفوف الحزب الشيوعي الفرنسي، وفي عام 1937 عُيّن استاذاً للفلسفة في مدرسة الليسيه، حصل على شهادة الدكتوراه الاولى 1953 من جامعة السوربون عن النظرية المادية في المعرفة، ثم حصل على درجة الدكتوراه الثانية عن الحرية 1954 من جامعة موسكو. كان منجذباً الى الدين وبدأ يميل الى الاسلام حتى اعلن اسلامه عام 1982 وكتب كتابيه «وعود الاسلام» و «الاسلام يسكن مستقبلنا» .

والعدم هما تجريدان بلا حقيقة، وأن الحقيقة تنتج عند وحدة هذين التجريدين أي الصيرورة، فالصيرورة هي الحقيقة الوحيدة الكاملة⁽¹⁾. ويتابع غارودي في الوقت نفسه أن الانتقال من الوجود الى اللاوجود لن يلغي دور الوجود نهائياً، أي أن المرحلة التالية للمرحلة الأولى لن تحذف دورها نهائياً، لأن اللاوجود مثلاً سيكون وجوداً آخر يحد الوجود الأول ويعينه، إنه يسلبه الايجابية وعدم التعيين ويجعله وجوداً خارجياً مباشراً محدوداً، وما دام ليس من الوجود فهو على علاقة بشيء آخر إزاءه⁽²⁾.

ثانياً - نقد فويرباخ لمقولة الصيرورة: -

على الرغم من أن فويرباخ يعتقد جازماً أن مفاهيم مثل الوجود الخالص والعدم هي مفاهيم تنم عن الفراغ الفلسفي لفلسفة هيغل المثالية، كما ذكرنا سابقاً، وهي مفاهيم مضللة ومن ثم المركب الذي يجمعهما بمقولة الصيرورة هو أيضاً مفهوم مضلل، لكنه لديه رأي آخر عن مفهوم الصيرورة يصيب به كبد مثالية هيغل، فهو يقول «بدون شك أن لحظة التطور الأخيرة هي دائماً الكل الذي يكامل في ذاته اللحظات الأخرى، لكن بما أنها هي نفسها تشكل وجوداً زمنياً معيناً، ولهذا السبب تحمل صفة الجزئية، فأنها لا تستطيع أن تكامل في ذاتها الوجودات الأخرى دون أن تفرغها من الدم الذي يشكل حياة الوجودات المستقلة، ودون أن تعريها هكذا من المعنى الذي تحوزه فقط في حريتها المطلقة»⁽³⁾.

(1) غالب، مصطفى: هيغل، مصدر سابق، ص 55.

(2) غالب، مصطفى: هيغل، مصدر سابق، ص 59.

(3) نقلاً ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 113

أن ما يريد أن يكشف عنه هذا النص هو أن الصيرورة التي يدّعيها هيغل، بأنها تمثل اللحظة الأخيرة من المثلث، تمتلك طابع الكلية لما سبقها، وهذا أمر مفروغ منه، ولكن في الوقت نفسه، تتخذ هذه اللحظة الأخيرة وجوداً زمنياً مستقلاً عما سبقها، يمنحها هوية جديدة ومستقلة عن سابقتها، وهذه الهوية الجديدة لا ترتسم ملامحها إلا على حساب تفريغ دماء الوجودات السابقة، أي بمسح الملامح المميزة لها وهي تمارس أستقلاليته وحريته، ولذا فما عادت تلك الوجودات السابقة في مركب لحظة الصيرورة بهويتها السابقة، وعلى هذا الأساس يكون إدعاء هيغل أن مقولة الصيرورة ستحتفظ بجميع المقولات السابقة إدعاء لا صحة له، وإن الغرض من مفهوم الصيرورة فتح المجال بأن يعبأ كل مقولات الوجود المادي والروحي في المقولة الوحيدة التي تنادي بها فلسفته وهي الروح المطلق بوساطة مفهوم الرفع - الصيرورة، لذا يعترض فويرباخ أستناداً إلى نزعته الضد مثالية على هذا المفهوم ولا يراه سوى تضليل قائم على الفكر المكتفي بذاته الذي يمثل الطابع العام للفلسفة المثالية التي ترى أنّ الفكر هو الذي يصدر الوجود⁽¹⁾.

وعن الألتباس الذي تشكله مفاهيم الوجود الخالص والعدم وطريقة اتحادهما في مركب الصيرورة، يرى البعض متفقاً مع فويرباخ، إذا قلنا أن الصيرورة هي الانتقال من الوجود الى العدم، فإننا هنا نناقض أنفسنا لأن العدم هو الوجود، أي أن الصيرورة ستكون هي الانتقال من الوجود الى الوجود، لكن هذا الانتقال هو ليس صيرورة لأنها تتضمن الشيء ضده، أي الشيء نفسه لأن الوجود والعدم كليهما عبارة عن فراغ، فهنا ستختفي

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 116.

الصيرورة، كما إننا نخطئ أيضاً إذا قلنا إنها الانتقال من العدم الى الوجود لأن الوجود هو العدم أيضاً، والصيرورة هنا انتقال من عدم الى عدم، وهذه ليست صيرورة، وحسب هذين الرأيين ستنهار الصيرورة وتتحطم⁽¹⁾.

(1) امام، امام عبدالفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص174.

الفصل الثاني

نقد مفهومي المكان والزمان في فلسفة هيغل

المبحث الأول: المكان والزمان في المنطق القديم

المبحث الثاني: المكان والزمان في المنطق الهيجلي

المبحث الثالث: المكان والزمان في فلسفة فويرباخ

تمهيد

سنتناول في الفصل الثاني اثنين من أهم المفاهيم الفلسفية، هما مفهوم الزمان والمكان، اللذان لم يَخُلُ من طرحهما ودراستهما أي عصر من عصور الفلسفة، كما سنبين كيفية تناول الفلاسفة لهذين المفهومين، فمنهم من أولى المكان أهمية أكبر من الزمان، ومنهم من حاول التوفيق بينهما الا أنه أعطى الزمان أهمية جعلته لا يبالى بأهمية المكان كما سنرى في المذهب الهيغلي لاحقاً، لأنه أعتقد أنه لا يمكن ادراك أي شيء ما لم يكن عبر لحظات زمنية معينة، غير مبالٍ للمكان من دور مساوٍ في الأهمية لدور الزمان.

رأى كانط الفيلسوف الألماني في كتابه (نقد العقل الخالص) ان الزمان والمكان مفهومان ذهنيّان مجردّان موجودان في العقل على شكل مقدمات أولية مهمتها تنظيم وترتيب الاحساسات التي نحصل عليها من العالم الخارجي عن طريق الحواس، أي إن كانط عدّهما مجرد صور للحس⁰.

يتفق هيغل مع كانط في تجريده للزمان والمكان، لأننا حسب قوله لا ندرك لحظات وأمكنة وأنما ندرك هنات وآنات أي مجرد أفكار، فهما يمثلان العامل غير المحسوس فيما هو محسوس (العالم الخارجي)، كما

أنه رأى أن الزمان هو التغير، فاذا أسرع الزمان أسرع التغير، والزمان أيضاً هو مصدر البدء والحياة والموت، فلا شيء يسير بصورة أبدية لأنه لو كان الشيء سيستمر مدة أبدية لما كان هناك تغير وتطور ولما كان للزمان أهمية.

فما الزمان والمكان المجردان في نظر هيغل سوى نتاج للفكرة المطلقة، لأنها كما يعتقد هيغل هي التي خلقت هذين المفهومين من خلال مراحل تطورها، فالفكرة المطلقة لا تصل إلى ذروتها وإلى ما هي عليه من الإطلاقية، ما لم تتطور عبر الزمان والمكان تدريجياً وبصورة تصاعدية وصولاً إلى أعلى المراتب.

في مقابل كانط وهيغل وتجريدهما للزمان والمكان يؤكد فويرباخ أن الزمان مرتبط بالأحاساس والأرادة، والوجود لا يمكن تصوّره بلا الزمان، كما ينفي فويرباخ وجود زمان مجرد، فهو يرى أن الإنسان له القدرة على تجريد الزمان والمكان من الأشياء الزمانية والمكانية كأسباب أولية لوجود تلك الأشياء، أي إنه لا يمكن تصور الأشياء ما لم تقترن بهذين المفهومين.

على الرغم من اختلاف الآراء كما رأينا بشأن هذين المفهومين وماهيتهما، لهما في كلتا الحالتين من الأهمية ما لم يمكن أدراك أي شيء أو أي وجود من غيرهما لأنه يمكن أدراك الزمان والمكان من غير وجود أشياء، ولكن من المستحيل أدراك أشياء دون زمان معين أو مكان تشغله.

لقد أسس هذان المفهومان (الزمان والمكان) البنية التحتية للمنطق الذي يتحكم بعلاقات الأشياء والأفكار بعضها ببعض، فهما العدسة التي رصدت بها منطق العلاقات بين الأشياء والأفكار، لذلك فالتحول بعقلانية رصد الأشياء والأفكار هو تحول في طريقة استخدام المكان والزمان في منطق العلاقات، ففي المنطق القديم كانت العلاقات مكانية حصراً وتوقف

بها البعد الزمني، أمّا مع منطق هيغل فكانت العلاقات زمانية ومكانية ولكن كان هناك تفوق للبعد الزمني بسبب الخاصية الدينامية التي أرادها هيغل في منطقهِ وللخاصية الميتافيزيقية للزمان التي تتماشى مع توجهات هيغل المثالية، أما فويرباخ فسنتعرف على ما يريد أن يبينه من موقفه حيال هذين المفهومين لاحقاً، ولأسيّما ما تتطلبه نزعتَه المادية التي ترمي إلى أن تعطي دوراً جديداً للمكان بعد أن أهمله هيغل.

المبحث الأول

المكان والزمان في المنطق القديم

أولاً - سكونية المنطق القديم

ذكرنا في التمهيد أنّ اثر مفهومي الزمان والمكان في تشكيل هوية المنطق الفلسفي لم تكن انطلاقته من المنطق الهيجلي فحسب، لأننا نستطيع أن نستمد جذوره من المنطق الصوري القديم الذي يتميز بأنه منطق ثنائي القيمة ومبني بالأساس على مبدأ الهوية. هاتان الميزتان جعلتا لا يتمتع بالمرونة الكافية في التعامل مع المشكلات الفلسفية لكون حرية الاختيار لقيم القضايا المكونة له لا تخرج عن إطار القيمتين الصادقة والكاذبة، وهذا جعله مكبلاً بهما، ومن ناحية أخرى لم يستطع المنطق القديم تحمل فكرة ضم الأضداد في وحدة واحدة، لأن بين الأضداد أستبعاداً مكانياً كلياً بناء على المرتكز الأساسي له وهو مبدأ الهوية الذي لا يسمح بوحدة الأضداد.

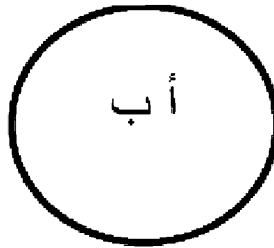
وهذه المعوقات المتمثلة بضيق مساحة الاختيار المحدد بقيمتين على طرفي نقيض، وكذلك عدم القدرة على التوفيق بين الأضداد، مرجعها العقلانية المكانية التي طغت على صورية المنطق القديم الخالي تقريباً

من أي تصور زمني حركي للتعامل مع المشكلات الفلسفية، تماماً بعكس منطق هيغل الذي سيطرت العقلانية الزمانية الدينامية على تشكيل هويته، بعكس المنطق القديم الذي أصطبغ بالجمود والسكونية لأنه مبني على الأحتواء والأستبعاد المكاني للأشياء مستبعداً بذلك الأهمية للزمان ومكانته في ذلك الوجود ودوره في تطور هذه الأشياء بمرور الزمن.

ثانياً- التصور المكاني في دوائر أويلر

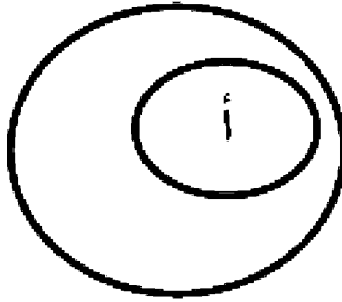
إن منزلة القضية من الجملة في المنطق القديم كمنزلة المعنى من الصورة، لأن الجمل ما هي الا مجموعة كلمات، وما الكلمات الا رموز، فحين كتابة هذه الرموز مثلاً على لوحة فهي ستشغل مكاناً. هذا ما كان المنطق القديم يصب أهتمامه عليه كما هو واضح الآن فمركز الأهتمام هو المكان، غير مبالٍ بالزمان وللوقت الذي كتبت به هذه الرموز أو الجمل على اللوحة، المهم هو إنها تحتل مكاناً معيناً فقط.

أثار هذا الأهتمام المكاني إنتباه العالم الرياضي السويسري أويلر (1707 - 1783) وهذا دعاه إلى تمثيل العلاقات القائمة على وفق عقلانية المنطق القديم المكانية على هذا النحو بين الأشياء بدوائر لبيان كيفية شغل الأشياء للحيز المكاني. ويمكن توضيحها على النحو الآتي:



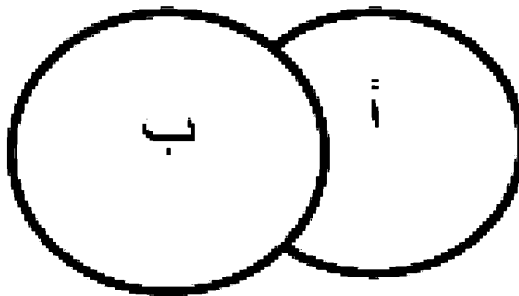
الشكل (1)

1. يمثل هذا الشكل التطابق التام أو المساواة بين القضية أ والقضية ب، أي وجود شيئين في المكان نفسه وهما يشغلان الحيز نفسه وتضمن وجود جميع عناصر المجموعة الثانية في عناصر المجموعة الأولى وجميع عناصر المجموعة الأولى في عناصر المجموعة الثانية مثال ذلك قولنا «كل انسان حيوان عاقل» ، فالانسان هو المجموعة الأولى والحيوان العاقل هو المجموعة الثانية، والمجموعتان تحملان المعنى نفسه وتتطابقان⁰.



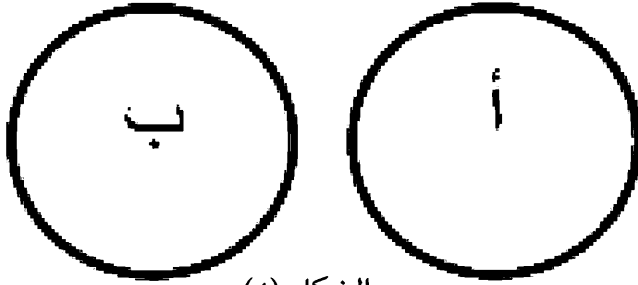
الشكل (2)

2. أما في الشكل الثاني فتبين علاقة الإحتواء، أي إحتواء ما في المجموعة ب لعناصر المجموعة أ أي إن كل عناصر المجموعة أ من الأشياء موجودة في عناصر المجموعة ب بالضرورة، لكن العكس غير صحيح⁰.



الشكل (3)

3. أما هذا الشكل فهو يبين علاقة الاتحاد والشمول، وأن يبين العناصر الموجودة في المجموعة أ غير موجودة في المجموعة ب، وفي المقابل هناك عناصر مشتركة بينهما مكانياً، لكن من الممكن ضمهما مكانياً في مجموعة جديدة وهي مجموعة الاتحاد لتشكل مجموع العناصر المشتركة وغير المشتركة⁽¹⁾.



الشكل (4)

4. الشكل الرابع يوضح علاقة الإستبعاد التام بين عناصر المجموعتين أ وب، فكل مجموعة في مكان يختلف عن مكان الأخرى، كما إن لكل مجموعة عناصرها التي تختلف تمام الاختلاف عن عناصر المجموعة الثانية فلا أشتراك بين المجموعتين⁽¹⁾.

ثالثاً- قوانين الفكر الأساسية في المنطق القديم وحدوده

أنبثقت قوانين الفكر الأساسية من منبع واحد هو قانون الهوية الذي هو كما ذكرنا تعبير حي عن الإحتواء والإستبعاد المكاني، فحدد المنطق التقليدي القديم حقيقة أي قضية منطقية بمستويين مكانيين متقابلين حادين وهما الصدق والكذب أو الصواب والخطأ، ولا يمكن أن تتخذ الحقيقة أي مستوى آخر خارج هاتين القيمتين، بل إن القول بأخذ الحقيقة موقعاً خارج هذين المستويين يعد خروجاً عن قوانين الفكر الأساسية ولاسيما

(1) خليل، ياسين: مقدمة في علم المنطق، مصدر سابق، ص111.

قانون الثالث المرفوع > قانون الوسط المستبعد < Law of excluded middle الذي ينص على أن «تكون القضية ق إما صادقة وإما كاذبة ولا وسط بينهما»⁽¹⁾. أما القانون الثاني من قوانين الفكر الأساسية التي التزمها المنطق التقليدي الثنائي القيمة والمنبثق من قانون الهوية، فهو قانون عدم التناقض Law of Non - Contradiction الذي ينص على ما يأتي: «لا يمكن أن تكون القضية ق صادقة وكاذبة معاً»⁽²⁾، ومن السهولة رد هذا القانون إلى القانون السابق، قانون الوسط المستبعد، وكذلك من السهولة رد القانونين معاً إلى القانون الأصل وهو قانون الهوية، لأن القوانين الثلاثة تعبر عن نمط واحد وهو الإحتواء والإستبعاد المكاني كما ذكرنا.

ومن ثم شيد القياس الأرسطي والمبرهنات المنبثقة منه على أساس هذه القوانين الأساسية، فبدت بنية مجمل المنطق القديم صيغاً منطقية تعبر عن تحصيل حاصل لقانون الهوية ومن ثم للتصور المكاني الخالي من البعد الزمني، لذلك توقف المنطق التقليدي عند الحدود التي لا يستطيع تجاوزها بما يملكه من قدرة متواضعة من المرونة الاستنتاجية، فلم يستطع مجازاة المشكلات الفلسفية والعلمية المستجدة التي تحتاج إلى منطق أكثر مرونة يتمتع بالإضافة إلى الرؤية المكانية بدينامية التصور الزمني ليستطيع صياغتها صياغة سليمة.

وعلى الرغم من هذه القدرة المتواضعة للمنطق التقليدي الثنائي

(1) خليل، ياسين: محاضرات في المنطق الرياضي، إشراف مشهد سعدي العلاف، دار الحكمة للطباعة

والنشر، الموصل 1990، ص 330

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

القيمة، وعلى الرغم من الحدود التي توقف عندها، يجب علينا أن نتذكر الإيجابية الكبيرة له، فهو منجز فلسفي مهم تضافرت جهود فكرية كبيرة على مدى سنين طويلة لبنائه وتشبيده صرحه، وقد ضبط هذا المنطق الثنائي القيمة إيقاع الفكر الانساني والفلسفي على وجه الخصوص وأسس الحس المشترك على حد سواء، فكان المعيار الموثوق به والعقلانية المطمئنة التي تصون أي نشاط فكري من الانزلاق إلى حافة خطر المتاهة والتناقض، «وتكليلاً لهذا الجهد الانساني الكبير وبعد تأهيله وإضافة له الملامح العلمية بعد تجريده من المزاج الفلسفي وسبكه في قالب رياضي منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى نهايته على أيدي علماء منطق كبار، تمكن العلم أخيراً في أواسط القرن العشرين بعد تطوير التقنية الألكترونية في جعل هذا المنطق ممثلاً للغة الأولى للحاسوب الالكتروني، التي يطلق عليها لغة الماكينة machine language لغة (0، 1)، إذ تحول المهندسون الكهربائيون إلى فلاسفة لغة عملوا على خلق توليفة بين أساسيات فلسفة المنطق الثنائي مع ما يتم تطويره من مبتكرات ومخترعات الكترونية تعبر بشكل ما عن هذا المنطق وصولاً إلى أبتكار لغة تتحدث بها الدوائر الالكترونية.... وهكذا ظل هذا المنطق راسخاً وخالداً في ذاكرات حاسباتنا وفي مدخلاتها ومخرجاتها وفي عموم دوائرنا الالكترونية المتخصصة بالذكاء الاصطناعي الرقمي»⁽¹⁾.

(1) موسى، كريم: فلسفة النيترسوفي، مجلة الآداب، كلية الآداب/ جامعة بغداد، العدد 107، 2014،

المبحث الثاني

المكان والزمان في المنطق الهيجلي

اولاً- تلازم الزمان والمكان

الإنجاز الكبير في منطق هيجل هو أدخاله التصور الزمني بجانب المكاني لتشكيل عقلانية المنطق الجديد، ليسمح للأضداد بأن تتجاوز بوساطة القراءة الزمانية لتاريخ تطور الفكرة، فمنذ القدم ونحن نشهد تساؤلات الفلاسفة بشأن مفهوم الزمان وأبعاده وتشكيلاته وهل هو محسوس أو مجرد، وهل يسير في خط مستقيم لا حد له أو بشكل دائرة محدودة؟ هل هو مطلق أو نسبي؟ وما طبيعة علاقته بالمكان؟ وهل هو جوهر أم عرض؟.....الخ من الأسئلة بخصوص هذا المفهوم⁽¹⁾.

وأستناداً إلى هذه التساؤلات وأختلاف إجاباتها، أختلفت أيضاً تعريفات الزمان وتعددت، من ضمن هذه التعريفات عرف بأنه المسار المستمر في التجارب التي تمر فيها الأحداث من الماضي مروراً بالحاضر وصولاً إلى المستقبل، كما عرف بأنه الترتيب والتعاقب في وقوع الأحداث أو بأنه

(1) وطفة، علي اسعد: الابعاد الفلسفية في مفهوم الزمان، مصدر سابق، ص13.

المدة الفاصلة بين حدثين في سلسلة الأحداث المتعاقبة أو المتزامنة⁽¹⁾.

لاحظنا سابقاً كيف أستبعد المنطق القديم مفهوم الزمان وأعطى الأولوية لما يشغله الوجود من حيز مكاني، أما الجدل الهيجلي الذي هو محور دراستنا الحالية، فعلى العكس من ذلك لأنه مبني على فكرة الزمان، إذ عمد هيجل في دياكتيكة إلى إعادة أهمية مفهوم الزمان وأعماده أساساً لمفهوم التطور والتغير والضرورة، لأنه يرى أنه عندما تُطبّق فكرة المكان على فكرة الزمان فإنه يعطي لتلك الفكرة الطابع الحركي لأنه لا يمكن أن يتم التغير في نطاق المكان فقط ما لم يقترن بالزمان، لأن الوجود الواحد يمكن أن يمر بعدة محطات مختلفة ويتطور على أساس هذه الاختلافات⁽²⁾.

يشكل كل من المكان والزمان التحديدين الضروريين للوجود والمادة المفكر بها، فهيجل يرى إن المكان ما هو الا اللحظة الأولى للطبيعة الا أنه لا يعدو أن يكون مجرد لحظة، فهو لا يمكن أن يكون كامناً لإدراك الشيء بشمولية ما لم يقترن بمفهوم الزمان، لأن الزمان والمكان أحدهما يحدد الآخر فلا يمكن الاستغناء عن أحدهما، من هذا نستطيع أن نستنتج إن كلاّ منهما (الزمان والمكان) نسبي ولا يكتمل الا بوجود الآخر، فالكلية والأطلاق لا وجود لأحدهما دون وجود الآخر الى جانبه، فهما يشهدان تطابقاً متبادلاً بينهما يبرز من خلال عملية التطور⁽³⁾.

إذن فمن المستحيل فهم الزمان الا من خلال صلته بالمكان والحركة.

(1) المصدر نفسه: ص14.

(2) كورنو، أوغست: أصول الفكر الماركسي، مصدر سابق، ص43.

(3) كينتان، برتران: هيجل والمادة، مجلة فلسفية معاصرة، ترجمة د.عدنان نجيب الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، العدد الاول، ط1، بيروت، 2008، ص26.

دليل ذلك هو اقتران مفهوم الزمان بمفهوم المكان الذي يعبر عن تتابع الظواهر وأحلال أحدهما محل الآخر⁽¹⁾. نفهم من هذا إن هيغل يعدّ الزمان والمكان أساس الحركة والتغير فهما سبب حيوية الأشياء وتطورها.

لهذا السبب أعترض هيغل على اعتبار كانط إن هذين المفهومين مجرد أطارين مسبقين يوجدان في العقل يقومان بترتيب ما يأتي اليهما من أحاسات من العالم الخارجي، لأنهما في نظر هيغل أستعداد سيرورة المادة وتغيرها وانبثاقها وفنائها⁽²⁾. فمثلاً الشجرة لا يمكن عدّها وجوداً ما لم تكن تلك التي تحمل أوراقاً وأزهاراً وثماراً تلك التي تمر بعدة لحظات تتطور وتنمو من خلالها الا انها لا يمكن أن تنفي اللحظات التطورية في حياتها هذه، فكل لحظة هي جزء من تطور هذه الشجرة ونموها ولا يمكن أهمال اللحظات التي لها قيمتها ودورها في تكوين هذه الشجرة الموجودة هنا وفي هذا الزمان المعين أو المحدد⁽³⁾.

ويمر الزمان بالخطوات نفسها التي يمر بها الديالكتيك، فمثلاً عندما نطلق لفظة (الآن) فنحن نطلقها في النهار، مثلاً هنا هذه المرحلة ستكون بمنزلة المرحلة الأولى من الديالكتيك فهي الآن مستقلة بلا ضد، الا إننا يمكن أن نطلق هذه اللفظة نفسها في الليل، أي سلبنا كونها تخص النهار فقط، إذن قمنا بتقديم النقيض أو السلب لفكرة الآن، لكن سيقودنا هذا الى الوعي بأن هذه اللفظة تطلق على الليل والنهار، فهي ستحوي بطياتها الفكرة وسلبها أو نقيضها وستكون مركباً من هذين الضدين وهذا بالضبط

(1) وطفة، علي اسعد: الابعاد الفلسفية في مفهوم الزمان، مصدر سابق، ص17.

(2) كينتتان، برتران: هيغل والمادة، مصدر سابق، ص27.

(3) حسين، أكرم فهمي: منطق الفكرة الشاملة عند هيغل، مصدر سابق، ص476.

ما رأيناه في المنطق الهيجلي⁽¹⁾.

كذلك المكان الذي هو الصورة الثانية التي يوجد عليها الموضوع فالموجود هنا مثلاً حجرة عندما أطلق على ما هو موجود هنا حجرة، لكنني عند سيري الى الامام فأنتني أطلق على المنزل الموجود هنا، إذن سينتفي وجود الحجرة وهذه الخطوة الثانية من خطوات المنهج الهيجلي، أي إنني سأطلق اللفظة نفسها على شيء مغاير للشيء الأول تماماً، نستنتج من هذا أن «ال هنا» هي كلمة ولا تقتصر في معناها على شيء معين⁽²⁾.

ثانياً- هيمنة التصور الزماني على منطق هيغل

وبالرغم من إن هيغل يضع الزمان والمكان بهذا التلاصق الا أنه بنزعته المثالية يميل الى وضع الزمان بمرتبة المحرك الأساسي لسيرورة الديالكتيك، وذلك للبعد الميتافيزيقي الذي يتميز به الزمان لكونه لا يمكن الإمساك به ولا يمكن رؤيته، بعكس المكان الذي من الممكن التعامل معه بمجمل الحواس، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان الزمان أكثر تلاؤماً مع الديالكتيك الحركي الذي كان يستهدفه هيغل.

إذ انه يرى أن كل التغيرات تغيرات تاريخية، أي لها أهمية في لحظة معينة من مسيرة الأحداث والظواهر، بل أن التاريخ نفسه هو الديالكتيك يتطور من خلال الزمان، من خلال انتقال قضية معينة الى نقيضها ومن ثم الى تركيب يوحد بين هاتين اللحظتين⁽³⁾. وبهذا ستكون كل لحظة تاريخية

(1) امام، امام عبدالفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص 108.

(2) امام، امام عبدالفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص 109. وكذلك ينظر ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 78.

(3) ايكن، هنري: عصر الايديولوجيا، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة عبدالحميد حسن، دار الطليعة، ط 2، بيروت، 1982، ص 54.

مستوعبة للحظة السابقة لها محتفظة بكل سماتها لذلك يرى هيغل أن كل جيل ينظر الى نفسه على أنه المخرب لسابقه والمجدد للحضارة اللاحقة، لكن التخريب هنا يكون من أجل الانتقال الى حالة أكثر تطوراً، فهيغل يستخدم معنى السلب بمعنى الايجاب⁽¹⁾.

من خلال هذا التوصيف نرى كيف أنحاز هيغل الى الزمان بجعله الوعاء الذي درات فيه أحداث الديالكتيك، تاركاً للمكان أهمية في اللحظات المحددة التي يتكون منها الزمان، إذ يظهر المكان بدور الشاهد على تلك اللحظة أو هذه تاركاً القيادة للزمان، فالمكان لديه فكرة مجردة من واقعها الملموس، ويبقى المكان متوافقاً مع قيادة الزمن.

وللأهمية التي يوليها هيغل للزمان نراه يربط مفهوم الزمان بجوهر حركة الديالكتيك وجوهر مثالية هيغل وهي الروح فينظر إلى التاريخ على أنه ما هو الا تطور الروح في الزمان، مثلما الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان، الا أن الروح من خلال مسيرتها ستمر بنهضات بعد أنحالات فهي تتجاوز التناقضات من أجل النهوض الى مستوى أرقى⁽²⁾.

وبخطوة للأمام ولتسويغ تفوق الزمان على المكان في منطق هيغل يضيف هيغل على التابع الزمني ضرورة منطقية، فهو يعزو ترتيب وقوع الأحداث وتسلسلها الى التابع المنطقي تماشياً مع التابع الزماني، فالمنطق يقتضي الانتقال من الأدنى الى الأعلى دون حذف السابق أو إقصائه أو إلغائه، فالمنطقي والزماني هو الطابع الذي يميز سير هذا

(1) المصدر نفسه: ص55.

(2) صبحي، احمد محمود: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص213.

التتابع⁽¹⁾. ويرى كذلك أنه مادام الزمان هو المسؤول عن حركة التاريخ وسيره والمسؤول عن ترتيب أحداثه، فستكون حركة التاريخ كما يرى هيغل من خلال ارتباطها بمفهوم الزمان لا تكرر فيها كما أن الزمان لا تكرر فيه⁽²⁾. لذلك فهو يرى أن الرجل العظيم الذي يولد في زمان معين ويحدث أنجازات عصره هو من اختارته الروح الباطن وقذفت به خارجاً لأحداث ذلك التغير فكل ما يتسلسل في التاريخ عبر الأزمنة والمعاصرة هو من اختيار تلك الروح المطلقة⁽³⁾.

تؤكد الروح وجودها من خلال عملية التخارج أي طرح نفسها في الخارج والزمان هو أحد جوانب هذا التخارج، كما أن الموجود - هنا لا يمثل لحظة من لحظات الوعي الفردي فحسب، بل هو لحظة من لحظات تطور الفكرة الفلسفية بشكل عام، أي هو تعبير عن التخارج في عنصر الفكر، ومن ثمَّ هو لحظة من لحظات أدراك الروح الكلي لذاتها⁽⁴⁾.

لذلك يرى هيغل أن وقوع الأحداث والظواهر في زمان معين يناسب تماماً قوله بالضرورة المنطقية، لأنه يرى أنَّ الضرورة المنطقية هي التي أقتضت وقوعه في هذا الزمان والوقت، وبالتحديد يتوضح ذلك أكثر من خلال قوله «أن الفلسفة متماثلة مع روح العصر الذي تظهر فيه، فهي ليست فوقه، وهي ليست الا وعي ما هو جوهرى في زمانها، أو هي أيضاً المعرفة

(1) الديدي، عبدالفتاح: فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص180. وكذلك ينظر هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص301.

(2) السعيدى، حميد خلف: دروس في فلسفة التاريخ، منشورات دار ابجد، ط1، بغداد، 2007، ص129.

(3) السعيدى، حميد خلف: دروس في فلسفة التاريخ، مصدر سابق، ص128.

(4) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص40.

المفتكرة بما هو قائم، موجود في الزمان. كذلك فإن فرداً لا يسود عصره، فهو أبنه، ومادة هذا الزمان هي جوهر الخاص، والجوهر لا يقوم بغير أظهار مادته في صورة خاصة. فلم يعد الفرد قادراً على الخروج عن مادة زمانه مثلما هو عاجز عن الخروج من جلده - وعليه فالفلسفة لا تستطيع من حيث المادة الجوهرية أن تتجاوز زمانها»⁽¹⁾.

نفهم مما سبق أن وجود الشي زمانياً ومكانياً حسب ما يصرح به هيغل يتناسب مع وقت وجوده منطقياً فهو لا يتقدم زمان وقوعه ولا يتأخر عليه، فحتى القادة والعظماء والفلاسفة يكون ظهورهم في أزمنة معينة خاضعاً للضرورة المنطقية ومتناسباً مع سلم التطور، وذلك لأنه سيكون أكثر تطوراً مما سبقه، ونقطة انطلاق لما سيلحق به. هذا ما يجعله يكون على أتم الاقتناع بتناسب فلسفته مع واقع عصره، كما يثبت أن كل أنواع المعرفة على وفق هذا الرأي ستكون نسبية لأنها مجرد لحظة من لحظات المعرفة الكلية⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه: ص131.

(2) شنيدرس: الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المجلس الاعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005، ص20.

المبحث الثالث

المكان والزمان في فلسفة فويرباخ

رأينا سابقاً إن هيغل على الرغم من أعترافه بأهمية المكان في بناء أحداث الديالكتيك، لكنه وضع هذه الأهمية في نطاق اللحظات الزمنية المنفصلة وترك الزمان هو من يقود دوامة الأحداث، في حين أن فويرباخ إنطلاقاً من نزعتة المادية يعيد للمكان دوراً أساسياً في بناء العلاقات بين الأشياء والأفكار أو يجعله وسطاً جوهرياً في بناء التعايش الملموس بينهما، ومع ذلك فهو لا يقصي دور الزمان في دينامية التعايش المكاني.

أولاً- رفض التجريدات الكلية لوصف الزمان والمكان

ذكرنا سابقاً أن هيغل ينظر كما كان ينظر كانط إلى الزمان والمكان على أنهما مقولتان قبليتان وأنهما شرطاً الحاسة المكانية والحاسة الزمانية، فالشيء إن لم يكن له زمان ومكان معيّنان لوجوده كان عدماً، والسبب أنه غير مرتبط بزمن وبمكان محددين، إن من أجل إدراك الموضوعات لابد من وجود فكرتي الزمان والمكان، فلا يمكن إدراك أشياء ما لم تكن في لحظة وفي محل معين، فحتى موضوعات الحس الداخلية لا يمكن

إدراكها الا في الزمان، لكن العكس صحيح لأنه من الممكن إدراك الزمان دون موجودات وكذلك المكان الفارغ يمكن إدراكه دون موضوعات الحس، فمعرفة المكان أو الزمان سابقة لوجود الأشياء سبقاً منطقياً كما يرى كانط وهيغل⁽¹⁾. وتماشياً مع نزعة فويرباخ المادية، يبدأ في نقده الموجه الى هيغل بمفهوم الزمان والمكان من خلال إعتقاد فويرباخ بأن الانتقال من المجرد الى العيني حسب رأي هيغل بقوله إن الديالكتيك ينتقل من الأدنى الى الأعلى وصولاً الى أكثر نقطة عينية، أي الانتقال يكون من المجرد الى العيني، هو تصور باطل لأن هذا الوضع برأيه وضع مقلوب لابد من تصحيحه، لأن الإدراك الواقعي يفترض أن يدرك الوجود غير المفصول عن الطبيعة، لأن الوجود يوجد في الزمان والمكان، وما الزمان والمكان الا شكلان لوجود الموجودات كافة فلا يمكن إدراك الزمان والمكان وهما مفصولان عن الوجود الحسي، وهذا ما نبذه هيغل لأنه عدَّ الزمان والمكان مجردات كلية تتمتع بسبق منطقي قبلي على الوجود الحسي⁽²⁾.

ويؤكد فويرباخ بقوة مرة أخرى رفض كون الزمان والمكان مجردات كلية وأنَّ الأشياء موجودة بمعزل عنهما، أي أنه يصمم على أن الزمان والمكان مرهونان بوجود الأشياء، فلنتمعن ما قاله في الاطروحة (39) من أطروحاته: «المكان والزمان هما أشكال وجود كل كائن. وحدة وجود الوجود في المكان والزمان. ففي المكان والزمان ليس أبداً سوى نفي تخومهما، لا نفي كينونتتهما. أحساس لا زمني، أرادة لا زمنية، فكر

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 61.

(2) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 116.

لا زمني، كينونه لا زمنية، هي خرافات من ليس عنده زمن على الإطلاق، ليس عنده أيضاً لا زمن ولا حاجة أن يريد أن يفكر⁽¹⁾. بهذا يكون قد وضع الوجود الحسي شرطاً للزمان والمكان، فكل كائن أو كل شيء لابد أن يكون له زمن ومكان معين وجد فيه، فالزمان والمكان أنبثقا من الوجود الحسي. وعلى الرغم من ارتباط الأشياء الحسية بالزمان والمكان، لا يمكن لموضوعين مختلفين أن يشغلا المكان والزمان نفسه، كما إن الانتقال من مكان معين الى آخر يستوجب من الموضوع أن يتجاوز المسافة بين هذين المكانين وهذا لا يمكن أن يكون ما لم يرتبط بزمان معين⁽²⁾.

ثانياً- رفض هيمنة التصور الزماني على منطق هيغل

أنتقد فويرباخ هيمنة الشكل الزماني الأحادي الجانب على منهج هيغل، فهو يرى أن هيغل صرف أهتمامه لمفهوم الزمان فقط غير مبالٍ بالتعايش المكاني، فكان أهم ما يشغل تفكيره ترتيب الأحداث وفق وقوعها الزمني، متناسياً الأهمية المكانية لهذه الحوادث، فبالرغم من علمنا بأن الانسان له سيادة على باقي الموجودات مثلاً، إلا أنه لا يمكنه أن يعيش وحده دون التعايش مع الموجودات الأخرى، هذا ما لم يُبالِ به هيغل في فلسفته وهذا دعا فويرباخ الى نعت تلك الفلسفة بالاستبدادية الفاقدة لروح التعايش الضروري لأن هذا سيقطع عنده علاقة الانسان بالطبيعة وموجوداتها كافة⁽³⁾.

(1) فويرباخ، لودفيج: مبادئ فلسفة المستقبل واطروحات أولية لاصلاح الفلسفة، مصدر سابق، ص203.

(2) باشلار، غاستون: فلسفة الرفض، ترجمة احمد خليل، دار الحداثة، ط1، بيروت، 1985، ص132 - 133.

(3) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص148.

وأستناداً إلى هذا ستكون أنطلاقة فويرباخ عكس أنطلاقة هيغل، لأنه ابتداءً بالمكان ومن ثم قاده هذا التفكير الى التفكير بالزمان، لذلك فهو يربط بينهما بصورة لا يمكن فصل بعضها عن بعض أو اقضاء دور أحدهما، فاذا ما نُفي المكان أو الزمان عن أي وجود، فما ذلك الا لكي يتمكن من اكتساب زمان أو مكان آخر⁽¹⁾. أما هيغل فأنطلاقة كانت من الزمان وحده لأنه كما بينا كان اهتمامه بالتعاقب والتتابع الزمني رافضاً التعايش والترابط⁽²⁾.

يختلف الزمان الهيجلي عن الزمان الفويرباخي، لكون الزمان الفويرباخي مرتبطاً بالإحساس والإرادة والفكر، ومشتقاً من الحركة⁽³⁾، أي أنه مرتبط بالانسان لقربه من الزمن الشعوري والوجود النفسي⁽⁴⁾. فالاعتراف به هو في الوقت نفسه إقرار بالانسان الواقعي ودوره في تغير الطبيعة وخط أحداث التاريخ⁽⁵⁾. نلتمس هذا من خلال قوله في الأطروحة (40) «لنفي المكان والزمان في الميتافيزياء، في جوهر الأشياء، ينتج في العمل أواخر العواقب. فقط من يتبنى على طول الخط وجهة نظر المكان والزمان هما محكا العمل الأوليان. إن شعباً يطرد الزمان من ميتافيزياءه ويؤله الوجود الأزلي، المجرد، أي المعزول عن الزمان، يطرد أيضاً منطقياً الزمان من سياسته ويؤله مبدأ الثبات المضاد للحق والعقل والتاريخ»⁽⁶⁾.

(1) عطية، أحمد عبدالحليم: فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 110.

(2) آفرون، هنري: لودفيج فيورباخ، مصدر سابق، ص 56.

(3) عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 105.

(4) المصدر نفسه: ص 108.

(5) المصدر نفسه: ص 110.

(6) فيورباخ، لودفيج: مبادئ فلسفة المستقبل واطروحات أولية لاصلاح الفلسفة، مصدر سابق، ص 204.

أي عند أنتقاء الزمن سينتقي معه كل مقومات العمل الأساسية، أما التمسك بالوجود المجرد والزمان المجرد فسينتج طرد الزمان وكذلك طرد التغير الناجم عنه وهذا يؤدي بالتالي الى الاعتراف بثبوت العقل والتاريخ. هنا نستطيع التماس تناقض المذهب الهيجلي فهو يدعو الى التغير والتطور والحركة وفي الوقت نفسه لا يعترف بالزمان الفعال وعلاقته بالعمل والطبيعة بل هو مجرد الزمان ويجعله أفكاراً لا علاقة لها بالمادة.

أما الزمان والمكان الهيجليان فقد أعترف هيجل بأنهما من المفاهيم الكلية لا الجزئية، يرد فويرباخ عليه بأنها إذا كانت كلية فكيف تكونت ما لم تكن نتاجاً للآن والها الجزئية، فهو يأخذ على هيجل أهماله دور الآتات والهنات الجزئية لكونها اللبنة الأساسية التي لولاها لما تكونت مفاهيم الزمان والمكان الكلية في نظر هيجل⁽¹⁾.

من غير الممكن أن يكونا الها والآن عامين لأن اليوم هو آن وغداً أيضاً آن وكذلك المكان فالشجرة هنا والمنزل هناك، فالطبيعة في نظر فويرباخ متكونة من هذه الجزئيات المكونة لهذه المفردات العامة، كما أن الوجود الحسي موجودٌ ومستمرٌ لا متغيرٌ فمثلاً الشجرة موجودة جنباً الى جنب مع المنزل لا نافية له وللمكان الذي يشغله، فكل موجود له وجوده الخاص به⁽²⁾.

يرى فويرباخ في المبدأ (44) إن «المكان والزمان ليسا شكلين ظاهريين بسيطين، إنهما قانونان للكائن، يشكلان للعقل، قانونان للكينونة والفكر على حد سواء. الكائن هنا هو الكائن الأول، التحديد الأول. أنا هنا: تلك

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيجل، مصدر سابق، ص 103.

(2) المصدر نفسه: ص 104.

هي العلاقة الأولى لكائن واقعي وحي. هي المرشد الذي يقود من العدم الى الكينونه. هنا هو الحد الأول، الفاصل الأول. أنا هنا، أنت هناك. كل منا خارج الآخر. لهذا السبب ممكن أن نكون أثنين دون أن يسيء أحدا الى الآخر. ثمة مكان كاف»⁽¹⁾.

نفهم من هذا أن فويرباخ يرى إن المكان هو أساس كل نظام في الكون وذلك لأتساعه وقدرته على احتواء كل الموجود دون تراحم بينها.

أعترض فويرباخ على هيغل لما رآه من إن نفي شيء موجود هناك هو نفي تام، ففويرباخ يرى أن رأيه هذا مجحف بحق الطبيعة لأنه إذا لم يوجد هناك فهو حتماً موجود هنا مثلاً ف «ليس - هناك» عند هيغل ما هو الا «الهو - هنا» عند فويرباخ، الا أن هيغل يرى أن هذه الخارجية والحسية التي يشير اليها فويرباخ هو تعيين سلبي، الا إن المكان بالحقيقة هو دائرة العقل الأولى لأن عدم وجود خارجية مكانية هو أيضاً عدم وجود خارجية منطقية ومن ثَمَّ فهو لا يوجد أي يعدم⁽²⁾.

نستنتج مما سبق إن هيغل صرف أهتمامه للزمان، لأنه كان هدفه منذ البداية أثبات وجود الروح التي لم تكن لتتحقق الا من خلال تلك اللحظات والنظرات الزمنية والتسلسلات المنطقية الضرورية تتربع تلك الفكرة على رأس كل الأفكار الزمانية والمكانية، فما مراحل المنطق الا لحظات لا معنى لها ولا قيمة لها بذاتها الا كونها وسيلة لتحقيق الغاية

(1) فويرباخ، لودفيج: مبادئ فلسفة المستقبل واطروحات أولية لاصلاح الفلسفة، مصدر سابق، ص308.

وكذلك ينظر عطية (احمد عبدالحليم): الانسان في فلسفة فويرباخ، مصدر سابق، ص106.

(2) المصدر نفسه: ص310.

الهيغلية وهي اللحظة الأخيرة والمهمة وهي الوصول الى الروح المطلق، لذلك يوضح فويرباخ أنَّ سبب إتخاذ منهجه طابع التابع والخضوع ليس إلاّ لأثبات صحة منهجه ولأثبات مطلقه والاعتراف بشرعيته على أساس تسلسل منطقي ضروري⁽¹⁾.

يشير فويرباخ أيضاً الى أن هناك صراعاً بين الوجود موضوعاً لعلم الظاهريات والوجود موضوعاً للوعي الحسي، فهيغل في تفنيده لـ «الهنأ» لم يكن يقصد «الهنأ» التي تكون موضوع الوعي الحسي، بل هو فند «الهنأ» المنطقية والآن المنطقي أي إنه لم ينفِ وجودها حسيّاً بل نفى وجودها منطقياً فقط أي إنها ظاهريّاً موجودة إلا إنه أنكر ذلك⁽²⁾.

يتعامل فويرباخ مع الزمان والمكان على أنهما لحظات من الشمولية العامة للطبيعة، بهذا سيبرز تأثير الزمان والمكان في تطور هذه اللحظات التي تتعايش أحدهما مع الأخرى، وحسب رأي فويرباخ لن تحوز أي معنى تاريخي حصري، لأنها ستحتوي لحظات شمولية عامة للطبيعة كما قلنا، بهذا يكون فويرباخ قد وضع نظريته المكانية الزمانية في مقابل نظرية هيغل التي لا ترى أي إستقلالية أو تعايش لهذه اللحظات إلا لكونها مراحل للوصول الى المطلق، أي هي مجرد وسائل لبلوغ الغاية⁽³⁾.

من خلال ما تقدم نستطيع أن نقول إن تفكير فويرباخ بشأن هذين المفهومين وطريقته في الربط بين الاثنين والتلازم بينهما كان ممهداً

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 147.

(2) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 104 - 105.

(3) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 249.

ومطلقاً لشذرات فكرة «الزمان» المتكون من إتصال الزمان والمكان وضرورة التوفيق بينهما عند صمويل الكسندر S.Alexander (1958 – 1983) بمعنى أن فيورباخ قد يكون المؤسس الحقيقي والأول لهذه الفكرة لكن بصورة غير مباشرة⁽¹⁾.

(1) عطية، أحمد عبدالحليم: فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص110.

الفصل الثالث

نقد وحدة الفكر والوجود في مذهب هيغل

المبحث الأول: نقد الضرورة الانتولوجية

المبحث الثاني: نقد الضرورة المنطقية

المبحث الثالث: نقد الضرورة الاستمولوجية

المبحث الرابع: نقد الضرورة الغائية

مدخل

أصول وحدة الفكر والوجود في الفلسفة الحديثة

من أهم المشكلات الفلسفية العظمى مشكلة علاقة الفكر بالوجود، فكثيراً ما نرى أنّ أغلب اختلافات الفلاسفة نتيجة لموقفهم من هذا الموضوع، فمنهم من يذهب الى القول بألوية الفكر على الوجود، وبأنه لا وجود الا للوجود العقلي، وهذا ما هو واضح عند الفلاسفة المثاليين، ومنهم من يميل الى الاعتقاد بأن الموجود المادي المحسوس هو العنصر الأول والأسبق، لأنه لا يمكن التفكير بشيء ليس له وجود عيني ممكن أن يكون موضوعاً لذلك الفكر، وهؤلاء هم الفلاسفة المادّيين وبالمقابل نرى محاولات عدة للتيارين للتوحيد بين الفكر والوجود، الا إن هذه المحاولات تختلف حسب إنتماءاتهم الفكرية، أعني بزيادة نسبة أحد العنصرين وتفوقه على الآخر.

من أبرز هؤلاء الفلاسفة الذين أرادوا التوحيد بين العنصرين في الفلسفة الحديثة هو سبينوزا (1632 - 1677) إذ كانت فلسفته تُعدّ أنطلاقة

لكل فلسفة تحاول التوحيد بين هذين العنصرين⁽¹⁾. وكانت نظرية الحقيقة عنده تتكون من الفكرة والموضوع الذي تنشأ منه هذه الفكرة⁽²⁾. فهو أعطى الحواس أهمية في تكوين المعرفة البشرية كما يعطي للعقل نفس الأهمية⁽³⁾. كما يرى أن العلاقة بين الفكر والوجود مجرد طريقتين في النظر لموضوع واحد⁽⁴⁾. يؤكد ذلك بقوله «إن الذهن والجسم شيء واحد، ينظر اليه في الحالة الأولى من خلال صفة الفكر وفي الحالة الثانية من خلال صفة الامتداد»⁽⁵⁾. ولتوضيح هذه العلاقة أكثر يستخدم سبينوزا مصطلحي الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، ويقصد بالطبيعة الطابعة ما هو قائم بذاته أو موجود وجوداً أزلياً، أي ما للجوهر أو الماهية من صفات⁽⁶⁾. وهي أيضاً النظام الكلي للأشياء أما الطبيعة المطبوعة فهي الأجزاء التي يتكون منها هذا العالم كالأجسام المادية وهي لا تفهم بذاتها إلا إذا ربطت بالكل الشامل الذي تتكون منه أي بالطبيعة الطابعة⁽⁷⁾.

ولا أختلاف بين الطبيعتين إلا من الناحية المنطقية لأنها حقيقة واحدة منظور إليها مرة من ناحية عملية ومرة من ناحية إنها نتيجة لتلك العملية، أي أن المادة والفكر حقيقة واحدة إذا نظر إليها من الداخل تكون فكراً وإذا

(1) زكريا، فؤاد: اسبينوزا، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1983، ص76.

(2) المصدر نفسه: ص69.

(3) المصدر نفسه: ص70.

(4) المصدر نفسه: ص74.

(5) زكريا، فؤاد: اسبينوزا، مصدر سابق، ص79.

(6) المصدر نفسه: ص116.

(7) متى، كريم: المنطق، مصدر سابق، ص102.

نظر اليها من الخارج تكون مادة⁽¹⁾.

أما كانط فكانت وحدته قد كرسَتْ داخل المحيط الاستمولوجي حصراً، بوضعه شروطاً للمعرفة البشرية، وهي عبارة عن قبلية (تحليلية)، وهي ما تخص الفكر الذاتي (العقل)، وبعدية (تركيبية)، وهي المعطيات الطبيعية التجريبية للوجود، والشروط القبلية التحليلية لا يمكن أن تكون معرفة بغيرها لأنه بغيرها ستكون معرفتنا مجموعة من الاحساسات لا معنى لها وتكون أقرب الى الأوهام والخيال منها الى الواقع وعلى هذا لا يمكن عدّها معرفة⁽²⁾. وفي الوقت نفسه لابد من أن تكون المعرفة تركيبية بمعنى يجب أن تضيف شيئاً جديداً للفكر أي يجب أن تضيف الى الحامل محمولاً لم يكن سابقاً يحمله وبهذا الامتزاج ستتكون معرفة متكاملة ويمكن تطبيقها على أشياء خارجية⁽³⁾. فلكي نحصل على معرفة بشرية من وجهة نظر كانط لابد من تزواج العناصر التجريبية والعناصر القبلية⁽⁴⁾، أي في وحدة تساهمية بين الفكر مع الوجود، مع تأكيد أن المعرفة الناجمة عن هذه التساهمية لا تقترب من معرفة أي شيء من أشياء الوجود في ذاتها، بل تنحصر بدائرة معرفة ظواهر أشياء الوجود، فهناك فصل تام أقامه كانط بين ما يظهر من الوجود للذات، وبين حقيقة الوجود نفسه، وعلى تداعيات هذا الفصل ظهر جيل كامل من الفلاسفة الألمان عملوا على تقويض هذا الفصل ونقده، فكانت الخلاصة لدى هيغل.

(1) المصدر نفسه: ص 110.

(2) متى، كريم: المنطق، مصدر سابق، ص 260.

(3) كانط، عمانويل: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، مركز الانماء القومي، ط2، بيروت، 1987،

ص 49.

(4) متى، كريم: المنطق، مصدر سابق، ص 241.

وكان فخته(1762 - 1814) أول المعترضين، فهو يرى بنظرة غارقة في المثالية، أنّ الأنا (الذات) دائماً ما تضع مقابلاً لها الموضوع (الانا) كأساس واقعي حقيقي، لأن الموضوعات لا توجد الا بوجود الذات وبالمقابل الذات لا يمكن إدراك وجودها الا بوجود موضوع متمايز عنها لتدركه، لذلك فلا وجود لأحدهما مستقلاً عن الآخر، وإنما وجود أحدهما يثبت الآخر⁽¹⁾.

ويتابع فخته نزعته المثالية، ليرى أنّ اللاذات هي من خلق الذات وأنتاجها، لأنه يرى أنّ لا وجود لأي شيء لو لا وجود الذات⁽²⁾. فالذات تضع لنفسها قيوداً ومن خلال هذه القيود ترى أنّها أنتجت ما قد يعتقد أنه موجود في الخارج الا إنه في الحقيقة ليس الا عالماً داخل الذات كونته لتتمكن من خلاله من أن تقرر نفسها وتشعر بوجودها⁽³⁾.

يؤيد شلنج (1775 - 1854) رأي أستاذه فخته، الا أنه كان أكثر موضوعية من أستاذه المثالي المتطرف، لأنه كان يعتقد بجزم بوجود عالم خارجي الى جانب عالم الذات فمن غير الممكن برأيه أدراك ذاتنا الا إذا أدركنا وجود شيء خارج ذواتنا والعكس صحيح، إذن فان لكل عالم وجوده، ولكنه لا يسير إلى النهاية بهذا الفصل كما فعل كانط، ولكنه عثر على وحدة بين عالمي الذات والوجود، إذ رأى إنهما على الرغم من ذلك الفصل، إلا أنهما متحدان ومندمجان في أصل واحد أسمى منهما هو

(1) بدوي، عبدالرحمن: شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1981، ص211.

(2) امين، أحمد ومحمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج2، القاهرة، 1931، ص327.

(3) المصدر نفسه: ص330.

يشبه شلنج صلة الذات بالموضوع بصلة النسخة بالأصل، والأصل هو من نتاج الذات نفسها، فالهوية بين الذات والموضوع هي أساس كل معرفة، يوضح ذلك بوضع مقابلة بين العقل والطبيعة، فما العقل برأيه إلا عبارة عن طبيعة تنظم نفسها، فالعالم الخارجي يكون مفتوحاً على مصراعيه أمام العقل ليجد فيه العقل تاريخه وتعقله لذاته⁽²⁾.

لذلك فهو يقول «إن الطبيعة عقل منظور، والعقل طبيعة مختفية»⁽³⁾.

أما هيغل فقد آمن أيضاً بوجود وحدة بين الفكر والوجود، إلا إن إيمانه مخالف لما جاءت به الفلسفة الكانتيه وفلسفة شلنج التي سبقته، لأن الفلسفة الكانتيه وفلسفة شلنج قامتا بفصل الأشياء الخارجية «الظاهر» عن العقل، أما هيغل فقد تجاوز هذه الهوة والمفارقة وكانت وسيلة هذا التجاوز إعتقاده وجود تركيب واحد للوجود كله، أي إن هناك موجوداً واحداً هو الفكر هو سبب وجود هذه الأشياء، والظواهر، كما أراد هيغل أن ينظر الى الوجود على أنه أداة لتعقل ذلك التركيب الأول والخالق لهذه الموجودات الأخرى ومن خلال تفهم أساس وجود هذه الظواهر وإدراكها سيتم تأكيد وجود ذلك التركيب وبقائه على الرغم من ما يحدث في هذا العالم من تغير⁽⁴⁾.

من أهم المآخذ التي أخذها فويرباخ على الفلسفة الهيغلية أنها فلسفة

(1) المصدر نفسه: ص 349.

(2) بدوي، عبدالرحمن: شلنج، مصدر سابق، ص 213 - 214.

(3) امين، أحمد ومحمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص 347.

(4) ماركيز، هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص 82.

إنسان يؤمن بأن أفكاره تلك لا تقتصر على زمان معين، بل يؤمن بأنها أفكار الإنسانية بأسرها، بمعنى إنها أفكار مطلقة لا زمان محدداً لها، أي فكر وجد في الماضي وموجود حالياً وسيبقى فكر المستقبل، والعقل الذي لا يستطيع أن يدرك الأشياء في كل هذه الأزمنة قد حرم من الواقعية فهذا الرأي يحيلنا الى قلب المبدأ الهيجلي الشهير «كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي» ليصبح ليس واقعياً سوى ما هو عقلي فقط، وما يتناسب مع مطلق هيغل⁽¹⁾. فهيجل لم يعترف بأي شيء واقعي بل حتى الأشياء التي أعترف بواقعيتها لم يعترف بها الا لأنها نتاج للفكر، فأى واقع هذا الذي ينتج عن الفكر؟.

كما يؤكد فويرباخ من خلال نزعتة المادية إن لا وجود لأفكار موجودة بذاتها، لأن وجود كل فكرة مرتبط بوجود الانسان المادي والأشياء المادية لأن الانسان هو من يكونها ويتصورها⁽²⁾. وبذلك سيكون الفكر هو نتاج الأشياء المادية (أو الانسان المادي تحديداً).

إذن فالمنهج الهيجلي كما يرى فويرباخ عاجز عن الاحاطة بشمولية الواقع لأن هيغل - كما يرى بعضهم - قد أخطأ حين جعل الخاص جزءاً من العام والحقه به وأخطأ أيضاً حين حاول شمول الملموس بالاستعانة بالفكر المجرد⁽³⁾.

(1) انجلز، فردريك: لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ترجمة جورج استور، منشورات الفكر الجديد، ص11.

(2) كونو، أوغست: ماركس وانجلز (حياتهما واعمالهما الفكرية)، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، ج4، ط1، بيروت، 1975، ص249.

(3) يوسف، يسار احمد: فلسفة الممارسة عندكارل ماركس والماركسيين، اطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ص77

بعد ذلك بين فويرباخ أنّ المنهج الهيجلي ما هو الا منهج عقلي مجرد بحث لوجود للإدراك الحسي فيه، وأن الوحدة المزعومة بين الفكر والوجود هي وحدة قائمة في عقول جميع المثاليين، ومن القراءة العامة لفلسفة فويرباخ سنجد هناك ردوداً على الحجج التي قدمها هيغل لإثبات هذه الوحدة بين الوجود والفكر.

فقد قدم هيغل مجموعة من الحجج والبراهين لتبرير تلك الوحدة بين الفكر والوجود، من الممكن أستنتاجها من القراءة العامة لفلسفته وتصنيفها بأربعة ضرورات إن أمكن ذلك، وكالآتي: الضرورة الأنتولوجية والضرورة المنطقية والضرورة الأبستمولوجية والضرورة الغائية، لذا سنعرضها في المباحث الأربعة الآتية، وفي كل مبحث سيرد النقد الفويرباخي الخاص بكل ضرورة.

المبحث الأول

نقد الضرورة الأنتولوجية

أولاً- الضرورة الأنتولوجية لوحدة الفكر والوجود عند هيغل

يحاول هيغل في هذا المسوّغ أن يجعل الوجود غير ممكن ولا يكتسب هويته من غير أن نفهم الوحدة بين الفكر والوجود، وعلى الرغم ممّا يبدو عليه الوجود بهذه الوحدة من أنه مساوٍ من ناحية الأهمية للفكر، أعطى هيغل بإخلاصه لنزعتة المثالية الأولوية للفكر، لأن الحقيقي عنده هو ما يدركه العقل فقط، فكل شيء لا يكون حقيقياً أو صادقاً ما لم يكن قابلاً للإدراك. وأن الحقيقة هي التي تتصف بالعقلانية والمنطقية والروحية، أي كل ما يشمل نشاطات العقل، فهي التركيب الذي يحوي كل المفاهيم العقلانية⁽¹⁾. كل شيء لابد من أن يفسر تفسيراً عقلياً فلا قياس للحقيقة سوى العقل، فالفكر هو الحقيقة الكبرى التي تحتوي في داخلها الحقائق الصغرى، وما دام وجود الأشياء وأن كانت مادية حقائق فإنها تُعدّ جزءاً

(1) الزيني، ابراهيم: تاريخ الفلسفة من قبل سقراط الى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة،

من الفكر، أي مهما بلغت من الصحة فإنها لا يمكن أن تكون حقائق كبرى كالعقل⁽¹⁾.

وما الوجود الهيجلي حسب ما نلاحظ الا مظهر من مظاهر الفكر والروح، لذلك فهو لا يناقض بمعناه هذا الفكر بل هو مكمل له، فالعقل يظهر نفسه من خلال إنبثاقه الى الخارج في الطبيعة أو العالم الحسي ومن ثم يبدأ العقل بتعقل هذه الطبيعة أو الوجود، أي تعقل نفسه ليستعيد ذاته، إن الفكر هو الخالق الأول للطبيعة وجميع الموجودات الأخرى⁽²⁾.

لتوضيح ماتقدم أخذ ستيس⁽³⁾ على عاتقه تفسير ذلك الانتقال الهيجلي من المنطق (الكلي) الى الطبيعة (الوجود) من خلال إعتقاده أن المنطق هو السبب الأول لوجود هذا العالم المتألف من الجزئيات الحسية لكونه هو الكلي ولأن الجزئي لا يصدر الا من الكلي لذلك فأسبقيه وجود الكلي على الجزئي الحسي أسبقية منطقية، أما سبب وجود الطبيعة فراجع الى توافر سبب وجودها الأول (العقل) وبهذا سيكون الانتقال فعلياً من عالم الكليات المجردة الى عالم الجزئيات الحسية⁽⁴⁾.

هذا ما دعا هيغل إلى أن يشترط وجود تركيب يضم الوجود

(1) أمين، أحمد ومحمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص 364.

(2) رمضان، أحمد السيد علي: الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مكتبة الايمان، جامعة الازهر، المنصورة، ص 405.

(3) ستيس: ولد في لندن عام (1886) درس في كلية Fettes بأدنبرة، وفي كلية الثلاث trinity بدبلن حيث نال شهادة التخرج في الفلسفة وعمل بعد ذلك في وظائف خدمية، كان منها منصب رئيس بلدية كولومبو عام 1929، ومن ثم عمل محاضراً في جامعة بريستون ثم استاذاً للفلسفة عام 1935 حتى تقاعده، أهم مجلدين له كانا ضمن فلسفة هيغل هما: (المنطق وفلسفة الطبيعة) والثاني (فلسفة الروح).

(4) المصدر نفسه: ص 406.

والفكر(المطلق)، في الذات وللذات، أي الوعي أو الفكر ووعي الذات، من أجل إدراك الذات الموجودة وجوداً حسيّاً وتعقلها⁽¹⁾. إلا أن النسق الهيجلي الفلسفي أتهم بأنّه نسق مغلق لأنه إختزل العالم كلّه داخل مفهوم الفكر ليتماشى مع الفكرة المطلقة التي وضعها هيغل نهاية لمذهبه وأساساً لوجود كل الأشياء والموجودات وبذلك جعل الواقع عقلاً والعقل واقعاً⁽²⁾. ويرى هيغل أن الوجود أو الشيء الظاهر لا يمكن أن يكون مكتفياً ذاته، بل هو أيضاً إنعكاس، وتفكير من جهة أخرى، أي أنه لا يكون له واقعٌ أو معنى الا إذا كان في علاقة مع شيء آخر، بهذا سيكون لا يملك علة وجوده وأساسه وسيكون العقل أو الفكر الذي ينشئ هذه العلاقات هو المسؤول حتماً عن عله وجود الأشياء⁽³⁾.

هذا الانتقال من الفكرة الى الطبيعة خير دليل كما يرى هيغل على إن الطبيعة أو الوجود الحسي، مرتبط بوجود الفكرة الموضوعية التي لا تنفي وجود الطبيعة كما الحال في الفكرة المتطرفة، فالفكرة الموضوعية هذه هي التي أخرجت الطبيعة الكامنة فيها⁽⁴⁾.

يحيلنا هذا الى إن كل موجود هو إنعكاس ما للعقل من أفكار وتصورات يظهر هذا جلياً من خلال المبدأ الهيجلي «كل ما هو واقعي فهو عقلي، وكل ما هو عقلي فهو واقعي». فهو نتاج الانسان إذن فما من شيء خارج متناول

(1) غارودي (روجيّه): فكر هيغل، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ص110.

(2) زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي، المجلد الثاني، ط1988، ص1204.

(3) غالب، مصطفى: هيغل، مصدر سابق، ص71.

(4) المصدر نفسه: ص304.

العقل⁽¹⁾. فالوجود الفعلي ليس وجوداً قائماً بذاته بل هو وجود يدعمه وجود آخر وهذا خير دليل عند هيغل على إن الفكر أو العقل هو الخالق والأساس لهذا الوجود العيني⁽²⁾.

يستخلص هيغل من هذا إن التغيرات التي تطرأ على الكون (الوجود) ما سببها الا التغيرات التي تحدث في الروح أو العقل، فمثلاً المخترع لديه فكرة في عقله عندما يقوم بتجسيد تلك الفكرة وإخراجها أي تجسيدها مادياً فسبب التغير الذي طرأ على الفكرة التي أصبحت مجسدة مادياً ما هو الا التغيرات التي حدثت في الفكر أو العقل، فلولا وجودها عقلياً مسبقاً لما وجدت البتة حسب رأي هيغل⁽³⁾.

ثانياً - رد فويرباخ على الضرورة الأنتولوجية:

عمل فويرباخ على إعادة تفسير العلاقة بين الفكر والوجود، من خلال نقده لمقولة الوجود في المنطق الهيجلي، لينتقل بعدها إلى تطوير هذا النقد وإعادة صياغة هذه العلاقة بصورة صحيحة، فكان أول ما قام به هو إنه نظر الى الوجود في ذاته، ثم وصف وجود الفكر، ومن خلال هذه المقارنة توصل الى إن الفكر يوصف ليس كوجود بحد ذاته بل كشكل محدد للوجود تتوأكب معه أشكال أخرى من الوجود⁽⁴⁾.

بناءً على هذا فهو يرى أنَّ العلاقة الصحيحة للفكر والوجود تنشأ من

(1) غارودي، روجيه: فكر هيغل، مصدر سابق، ص 141.

(2) امام، امام عبدالفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص 227.

(3) بولتيزر، جورج: مبادئ أولية في الفلسفة، ترجمة د. فهمية شرف الدين، دار الفارابي، ط5، بيروت،

2001، ص 128.

(4) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 165.

خلال النظر إلى الوجود على أنه هو الموضوع، والفكر هو المحمول، لأن الفكر هو الذي يصدر عن الوجود ويستمد موضوعه منه، هنا ستتضح طبيعة فكر فويرباخ المادية بصورة واضحة وتزداد أتضحاً بتأكيد أنه قولنا إن الوجود يصدر من الفكر هو قول خاطئ ومستحيل التصديق، فكيف يوجد شيء ما على أساس أنه من إنتاج الفكر، فهل من المعقول إن الفكر المجرد في العقل ينتج أشياء وموضوعات حسية ماثلة أمامنا؟ فالوجود ما هو معطى فقط من خلال الوجود، أي إنه منبع ذاته وأساسه في ذاته، وهو معنى وضرورة لأن ماهية الوجود أو جوهره هو عينه جوهر الطبيعة⁽¹⁾.

يشبه فويرباخ الوجود الهيجلي الخالص الذي لا واقعية فيه، والذي هو غير محسوس بالعدم، فإذا أردنا إعتقاد التوحيد بين الفكر والوجود حسب وجهة نظر هيغل فستكون طبيعة تلك العلاقة هي علاقة الفكر بالعدم، لهذا فالوجود الذي أشتقه هيغل من الفكر سيكون مجرد تصور مناقض للوجود الحقيقي⁽²⁾.

يلاحظ فويرباخ من خلال ما سبق إن الفلسفة الهيجلية عملت على إزالة التناقض بين الفكر والوجود إلا إن هذه المحاولة كما يرى فويرباخ كانت على مستوى حدود الفكر فقط، لأن الوجود الذي تكلم عليه هيغل هو الوجود المجرد الذي لا يختلف عن الفكر البتة، لذلك ستكون هوية الفكر والوجود عند هيغل هي هوية الفكر مع ذاته فقط وهو بهذا سوف يجعل من الفكر كالتقيض لذاته. أي إن الفكروفقاً لهذا الرأي يضع الوجود كنقيض

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص99. كذلك ينظر افرون، هنري: لودفيج

فويرباخ، مصدر سابق، ص59.

(2) المصدر نفسه: ص101.

لذاته إلا إنه ما زال بداخل ذاته⁽¹⁾. وهذا تناقض من غير الممكن الأخذ به، ويجب التصدي له.

يبين فويرباخ أنّ العلاقة الحقّة بين الفكر والوجود على العكس مما يراه هيغل يوضح ذلك في الأطروحة (53) بقوله «العلاقة الحقّة للفكر بالكائن تنقلص الى ما يلي: الكائن هو الموضوع - الذات - الحامل - المبتدأ، الفكر هو المحمول - الخبر، الفكر يأتي من الكائن وليس الكائن من الفكر، الكائن موجود إنطلاقاً من ذاته وبذاته، الكائن لا يعطى الا من قبل الكائن، إذ فقط الكائن هو (حس) معنى، علة (عقل)، ضرورة، حقيقة، باختصار الكائن هو كل شيء في كل الأشياء»⁽²⁾. نفهم من هذا إن فويرباخ ينطلق من الوجود الحسي من الكائن لكونه الموضوع، وإن الفكر وهو المحمول ما هو الا نتاج لذلك الكائن، لأن الكائن هو من يقوم بعملية التفكير، فلا بد أن يكون موضوع التفكير موجوداً حسيّاً يثير وجوده تساؤلات العقل ليبدأ بعملية التفكير ووضع العلل والتحليلات، فلا وجود للفكر ما لم يوجد كائن أو موضوع حسي.

(1) المصدر نفسه: ص100.

(2) فويرباخ، لودفيج: مبادئ فلسفة المستقبل واطروحات أولية لاصلاح الفلسفة، مصدر سابق، ص213.

المبحث الثاني

نقد الضرورة المنطقية

أولاً - الضرورة المنطقية لوحدة الفكر والوجود عند هيغل

قدم هيغل أيضاً مسوِّغاً منطقياً لوحدة الفكر والوجود، فقد عالج هيغل الثنائية بين الفكر والوجود من خلال الاستنباط، أي أستنباط المادة من الفكر⁽¹⁾. لأن العلاقة التي تربط الفكر بالوجود عند هيغل علاقة منطقية لا زمنية، لأن الفكرة تتطور من خلال الاستنباطات المنطقية فالمطلق (الفكر) مرتبط بالعالم (الوجود) كارتباط المقدمة بالنتيجة ومن ثم فالعالم يستنبط أيضاً من المطلق⁽²⁾.

لهذا السبب جعل هيغل الفكر المقولة الأولى منطقياً، إذ تندرج تحته كل المقولات أو التصورات الأخرى، لأنه يرى أن المقولة الأكثر تجريداً هي التي لا بد أن تكون أساساً لكل المقولات الأخرى وبذلك ستحصل على المكان الأول في المنطق. ولمّا كان يرى إن أشمل تجريد في الكون

(1) ستيس، وولتر: المنطق وفلسفة الطبيعة، مصدر سابق، ص 307.

(2) المصدر نفسه: ص 306.

هو الوجود لأنه وإن كانت جميع الأشياء غير محسوسة أو عينية فإنها جميعها تمتلك صفة الوجود، أختار هيغل أن تكون أولى مقولات مثلثه الأول هي الوجود، لأنه أعم تجريد ممكن أن يضم داخله التجريدات الأخرى⁽¹⁾. من هذه الفقرة نستطيع أن نتلمس أول محاولة لهيغل للتوحيد بين الفكر والوجود.

يلغي هيغل من خلال هذه الاستنباطات الفروق والإختلافات الواضحة بين الفكر (أي ما هو منطقي) والوجود (الفنومينولوجي) يؤكد ذلك بقوله «إن الفرق الجوهرى بين الفنومينولوجي والمنطقي لا يلغى التشابك المركب بين العنصرين. فإذا كان المنطقي في حاجة الى التبرير في الاستنباط الفنومينولوجي لمفهوم العلم، فإن الفنومينولوجي بدوره ينطوي في حد ذاته على تفعيلات للمنطقي محاithه لصيرورة الوعي نفسها،.... بقدر ما يلوح الفنومينولوجي بمفهوم المنطقي بقدر ما تترسخ وثاقة المنطقي من مجرى الفنومينولوجي من دون أن يخل ذلك بالفرق الجوهرى بينهما»⁽²⁾. أي بالرغم من طبيعة الفكر التجريدية وطبيعة الوجود المجسدة مادياً إلا إنه لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، فمن غير الممكن أن يوجد أحدهما بمعزل عن وجود الآخر لأن كل واحد منهما سبباً في وجود الآخر. لكن بالرغم من هذه الملازمة إلا أن الفكر هو الأسبق دوماً على الوجود.

وما دام الفكر دائماً ما يكون سابقاً للوجود، فإن عملية الفكر هذه

(1) المصدر نفسه: ص 96.

(2) هيغل: فينومينولجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت،

2006، ص 57.

ستبدأ من خلال محاولة إدراك البناء الموضوعي للوجود، ومن خلال هذا الإدراك ستتحلّ الوحدة الى كثرة من الأشياء والكيفيات التي تعتمد كل منها على الاخرى في وجودها، وعندما يسير العقل الى إدراك ما وراء الوجود الحسي لهذه الأشياء، لكشف أن هذه الأشياء تتكون وفق التناقضات الموجودة فيما بينها، التي تمثل ماهية هذه الموجودات. أستخدم هيغل الكشف عن هذه الماهية المقولات التي تنظر الى البناء الفعلي للوجود على أنه توحيد للأضداد يستلزم تفسير الواقع بوساطة الذات⁽¹⁾.

إذن بهذا سيكون الفكر هو حقيقة الوجود لأنه الجانب الداخلي الحقيقي، لذلك فالفصل بين الفكر والوجود كما قلنا فصل خاطئ برأي هيغل، لأن الحقيقة ليست الفكر مفصلاً عن الوجود فقط، بل هي الفكر معتمداً على الوجود، وعلى الرغم من إن الفكر عند هيغل هو أساس ومصدر وجود الوجود مثلما الأبوة مصدر البنوة، لكن لولا البنوة لما وجدت الأبوة وكذلك لولا وجود الوجود لما أمكن للفكر أن يكون، لأنه إذا إنهدم وجود شيء فسينهدم وجوده الفكري وماهيته فالفكر يعتمد على الوجود مثلما يعتمد الوجود على الفكر، وأنعدام أحدهما يؤدي الى أنعدام الآخر، كما في المنطق فان أنعدام المقدمات يؤدي الى أنعدام النتيجة⁽²⁾.

أستناداً لهذا يشبه هيغل مقولات الوجود بأنها كمجموعة من النجوم الفردية التي تبدو كل واحدة منها حاکمة لنفسها، الا إنها في الحقيقة تشترك في نسق من الجاذبية الكبرى، فإرتباطها كان ضمناً مستتراً غيرها، أما مقولات الهوية أو الفكر فيشبهها بأنها كالنجوم المزدوجة التي ترتبط معاً،

(1) ماركيز، هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص138.

(2) امام، امام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص206 - 207.

وتكون سبباً لحركة النجوم الفردية، وهنا يبدو وضوح الارتباط بصورة صريحة⁽¹⁾.

ثانياً - رد فويرباخ على الضرورة المنطقية:

يرى فويرباخ أن ما يتعارض مع المنطق، الذي نعني به الوجود الحسي لا يمكن أستخلاصه من المنطق، وذلك بسبب إختلاف طبيعة أحدهما عن طبيعة الآخر، فالمنطق لا ينتقل الى الطبيعة الا لكون الذات المفكرة قد وجدت زيادةً على المنطق وجوداً مباشراً أي وجود الطبيعة والأشياء الحسية، ووجدت نفسها مرغمة على تعرّف تلك الأشياء لمعرفة طبيعتها ومدى إختلافها عن المنطق، لأنه لو لم تكن هناك طبيعة وأشياء حسية لما كانت تلك العذراء الطاهرة التي هي المنطق قادرة على أن تنتج هذه الطبيعة وهذه الأشياء أبداً⁽²⁾. فما الكلية التي يكتسبها العقل أو الفكر الا نتاج الأشياء الجزئية والمحسوسة الطبيعية فلولا وجود هذه الأشياء لما كان بإمكان الفكر تكوين معرفته الكلية. لذلك فهو يرى إن الوجود المنطقي الهيجلي ما هو الا تفضل من الفكرة المطلقة، أي إن كل ما هو موجود موجود بفضل تلك الفكرة المتعطفة الخالقة لهذا العالم وإن كل ما نفعله حسب رأي هيجل هو بفضل إرادة التعالي، وأستناداً إلى ذلك يتهم فويرباخ الفلسفة الهيجلية بأنها منفصلة عن الادراك الحسي، وعلى الرغم من أدعائها وجود الادراك الحسي الا إنها تماهيه بالفكر والعقل وتجعله تابعاً له، هذا الوضع مقلوب كما ذكر

(1) ستيس، وولتر: المنطق وفلسفة الطبيعة، مصدر سابق، ص 173.

(2) آفرون، هنري: لودفيج فويرباخ، مصدر سابق، ص 55.

يؤكد فويرباخ في المبدأ (28) «إن فلسفة هيغل لم تتجاوز تناقض الفكر والكيونة التي بها تبدأ الفينومينولوجيا متناقضة مع الكائن الواقعي بصورة لا تقل جذرية عن تناقض الكيونة التي بها يبدأ المنطق مع الكائن الواقعي، وإن هذا التناقض يظهر في الفينومينولوجيا، تحت شكل الـ(هذا) و(الكلي). فالمفرد ملك للكائن والكلي ملك للفكر، والحال في الفينومينولوجيا الـ(هذا) ينصهر أحدهما في الآخر بطريقة لا يستطيع الفكر معها أن يميز - ولكن أي فرق هائل بين الـ (هذا) موضوع الفكر المجرد ونفس الـ(هذا) موضوع الواقع»⁽²⁾. أي بين الـ(هذا) الذي أمتلكه ويكون خاصاً بي ولي، وبين الـ(هذا) المنطقي الذي يعبر عن الأشياء الكلية التي لا يمكن أن تكون ملكاً لي وحدي ما لم أشارك فيها مع آخرين مثلي تحت ظله.

كما إن فويرباخ يلاحظ إن الانتقال من الفكرة التي هي الكلي الى الطبيعة وهي الجزئي في الفكر الهيجلي يشكل فقرة حرجة، إذ كيف يُستنبط الأشياء من الأفكار، لأن الأفكار لا يمكن أن تنتج الا أفكاراً مثلها، الا إذا كان لا يستنبط الطبيعة كما يدعي بل يستنبط فكرة تلك الطبيعة⁽³⁾. نفهم من هذا إن الانتقال يبقى محصوراً من الكلي وإليه، وأيضاً يرى أنَّ هذا سيساوي بين الجزئي والكلي.

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص98.

(2) فويرباخ، لودفيج: مبادئ فلسفة المستقبل واطروحات أولية لاصلاح الفلسفة، مصدر سابق، ص81.

(3) عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص304.

يرد فويرباخ معترضاً على هذا الرأي الذي يساوي الجزئي بالكلي، أو الذي يرى إن الحقيقة الوحيدة هي الكلي بقوله «إن أخي يدعى يوحنا أو أي أسم آخر، وهناك عدد لا يحصى من البشر يحملون نفس الأسم، فهل يعني هذا إن أخي ليس حقيقياً، كونه يعتبر جزءاً من كل، وإن اليوحانية هي فقط الحقيقة، لأن الأسماء هي عبارة عن رموز لتحقيق أهدافنا في أقصر طريق ممكن، فاللغة عرضية، وواقع الوجود الجزئي هو حقيقة تحمل ختم مائنا، فالتصورات والمفاهيم الكلية ليست شيئاً سوى تعبيرات مجردة صورية تمثل أمثلتها الجزئية»⁽¹⁾.

كما يؤكد فويرباخ إن وجود الفكر (الكلي) يتوقف على وجود الانسان (الجزئي) بقوله في المبدأ (51) «إن وحدة الفكر والكائن ليس لها معنى وحقيقة الا إذا تصورنا الانسان كمبدأ وذات، هذه الوحدة فقط الكائن واقعي. يعرف أشياء واقعية. الشرط الوحيد لكي يكون ليس ذاتاً لذاته بل محمولاً لكائن واقعي إن الفكر ليس منفصلاً عن الكائن. عندئذ لا تكون وحدة الفكر والكائن هذه الوحدة الشكلية حيث الكائن مضاف كأيضاح للفكر في ذاته ولذاته»⁽²⁾. أي إن الانسان هو إنطلاقة الفكر وهو الوحيد القادر على إدراك الأشياء الواقعية فهو موضوع لا محمول فعندما نقول مثلاً الانسان هو ما يفكر سيكون التفكير محمولاً لا يوجد الا بوجود الموضوع وهو الانسان.

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 103.

(2) فويرباخ، لودفيج: مبادئ فلسفة المستقبل واطروحات أولية لاصلاح الفلسفة، مصدر سابق، ص 317

المبحث الثالث

نقد الضرورة الاستمولوجية

أولاً- الضرورة الاستمولوجية لوحدة الفكر والوجود عند هيغل

في هذا المسوِّغ يدافع هيغل بحجج تؤيد وحدة الفكر والوجود والتي تجعل الإدراك المعرفي للوجود ممكناً، والتي بوساطة هذه الوحدة ستكون معرفة الوجود بكل ما يملك من كثرة وتنوع من قبل الفكر ممكنة، عندئذ من الممكن أن نطلق على هذه المرحلة، مرحلة الوحدة بين الفكر والوجود، أسم مرحلة الادراك الحسي، حيث يصبح الموضوع (الوجود) أمام الوعي ليس مجرد إحساس فردي وإنما هو شيء له وجوده الخاص والمستقل وله مميزاته الخاصة به، بمعنى إنه شيء واحد له كفيات كثيرة، هذه الكفيات تشكل الكليات الفكرية التي بمجرد ذكرها يوصفُ الشيء، فالمنضدة مثلاً لها خواص معينة تشترك فيها مع الأشياء الاخرى التي تدعى مناضد أيضاً، فهي بهذا تشكل وجوداً جزئياً أو إنها جزء من كل، وفقاً لهذا ستكون الكلية هي التوسط، فالشيء بلا خواص هو المباشرة التي لا يمكن

الوصول اليها، ما لم يكن هناك توسط أو خاصة (كلية)⁽¹⁾. وما الكليات الا تلك المقولات التي يتوقف وجودها على وجود الذات أو (الفكر) لأنها أفكار مجردة وعقلية لا حسية.

بناءً على هذا سيكون هناك إتحاد بين الذات (جانب المعرفة) وبين الموضوع أو الشيء الظاهر (جانب الوجود)، هذا الإتحاد وحده سيشمل الحقيقة كاملة، فمن الخطأ التمسك بأحد الجوانب بلا مبالاة أو إعتراف بأهمية الآخر، لأن كل واحد من هذين العنصرين هو جانب من الحقيقة ولا يمكن أن يكون الحقيقة وحده، فلا يمكن مثلاً أن ننظر إليهما على أنهما كائنان مختلفان تمام الاختلاف بعضهما عن بعض أو مستقلاً، لأن الحقيقة لا تتكون الا بإتحادهما، لأنه لا يمكن معرفة شيء ما عن أي موضوع الا من خلال معرفة التصورات التي تنطبق عليه، إنه لا يوجد شيء أو موضوع موجود بذاته خارج أذهاننا، لأننا عندما نفكر في شيء ما فإننا من خلال تلك التصورات الفكرية نضيف له سمة الوجود⁽²⁾. ولما كان الموضوع بهذه الحالة سيكون على صلة بالذات، رأى هيغل أن هذه الصلة خير دليل على موضوعية الكليات، ولولا هذه الصلة لأصبح كل من الموضوع والذات حقيقتين متعارضتين تواجه أحدهما الاخرى، وسيكون الموضوع مستحيل المعرفة لأن موضوعية الموضوع تكمن فيما يفهمه الفكر منه، إذن لولا الفكر لأستحال وجود الموضوع وتلك هي هوية المعرفة مع الوجود⁽³⁾.

(1) امام، امام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص117. وكذلك ينظر ستيس، وولتر:

المنطق وفلسفة الطبيعة، مصدر سابق، ص248.

(2) ستيس، وولتر: المنطق وفلسفة الطبيعة، مصدر سابق، ص111.

(3) المصدر نفسه: ص112.

ويلخص هيغل مسوِّغ الاستمولوجي في كتابه فينومينولوجيا الروح بوصف العلاقة المعرفية بين الفكر والمحسوس، بأن المتعالي عن الحس أو الفكر يأتي من الظاهرة أو الوجود، وبالمقابل الظاهرة هي ماهية تملأ ما يخطئه المتعالي، فالمتعالي عن الحس هو المدرك حسيّاً، لكن لكي نعتبر المحسوس ظاهرة لأبد من إتحادها بذلك المتعالي فالظاهرة ليست في الأغلب عالم المعرفة الحسية والإدراك الحسي من حيث هما كائنات، بل إنما تكون هذا العالم لكونه منسوخاً للباطن أو إنهما يدلان على الحقيقة كباطن⁽¹⁾. فالعالم المتعالي أو الفوق حسي ما هو إلا إرتفاع العالم المدرك حسيّاً أرتفاعاً الى العنصر الكلي⁽²⁾.

كما إن من أكثر العوامل التي ساعدت هيغل على إمكان تعقل الأشياء وفهمها هو إستخدامه للغة، فهو يرى إن اللغة تساعد على تحرر الأشياء من الحدود والصور أي إمكانية إدراكها وتعقلها من خلال التفكير بها ونطقها شفهيّاً أي بصورة مجردة من كل أنواع التجسيد المادي وبهذا يُوصَل الى الفكر، أي إلى ما هو متعقل موجود وما هو موجود من خلال تعقله. فاللغة هي الوسيلة الأكثر فعالية في البوح بالأفكار وإخراج الفكر الى الواقع⁽³⁾.

وفي نهاية المطاف يؤكد هيغل إن لكل شيء ماهية، إذن حقائق تلك الأشياء هي ليست مظاهرها الخارجية أو الكيفية التي تظهر بها إنما حقيقتها هي ماهيتها، أي جانبها العقلي أو الروحي، كما يرى هيغل أن استمرار وجود الأشياء وتغيّرها ما هو الا تأكيد استمرار ماهيتها لذلك أعتبر الماهية

(1) هيغل: فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص236.

(2) المصدر نفسه: ص247.

(3) براهيه، اميل: تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ج6، ط1، بيروت، 1985، ص224.

هي الوجود الماضي أو السابق المرفوع، إلا أنه في الوقت نفسه لم يُلغَ بل رفع ووضع جانباً ولم يُنْفَ تماماً لأنه بإختصار حقائق الأشياء ولولاه لما وجدت أصلاً⁽¹⁾.

ثانياً رد فويرباخ على الضرورة الاستمولوجية

يعتقد فويرباخ أنَّ الوحدة بين الفكر والوجود لا تتحقق إلا بالتخلص من التجريد، لأن الوجود سيكون له وجوده الخارجي وعليه أن يستقبل الفكرة داخله على شكل معرفة، لأنَّ موضوع إهتمام الفلسفة هو الواقع وليس كما يرى هيغل (الفكر) أو العقل⁽²⁾. كما إن فويرباخ من خلال نزعه المادية يؤكد أنَّ الفلسفة هي لَمَّ الواقع في شموليته، من خلال تركيز إهتمامه على الطبيعة التي هي مجموع هذا الواقع لذلك فهو يرى أنَّ الأسرار والحقائق الأكثر عمقاً تكمن في أشياء الطبيعة الأكثر بساطة التي حط من قدرها العقل المتأمل وقلل من شأنها⁽³⁾.

نلاحظ مما سبق إن فويرباخ كانت أنطلاقته من التجربة التي تنتمي الى الفلسفة المادية التجريبية، والتجربة هنا تعني الطبيعة أو العالم المحسوس، فهو يقول «إن علاقتي بموضوعي هي نفسها علاقة العالم الطبيعي بموضوعه، فاذا أريد أن أشرح واقعة أشرحها كواقعة تجريبية بوسائل وأدوات تجريبية» بهذا يفسر فويرباخ علاقة الفكر بالوجود والعلاقات القائمة بينهما أيضاً من خلال الحواس، هذا ما بينه هنا ديب في كتابه «هيغل وفويرباخ» وشرحه آفرون عن فويرباخ بقوله «هناك فقط حيث

(1) امام، امام عبدالفتاح: المنطق الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص405.

(2) آفرون، هنري: لودفيج فويرباخ، مصدر سابق، ص30.

(3) المصدر نفسه: ص28.

تتوقف الكلمات تبدأ الحياة ويكشف سر الوجود عن نفسه» ، وهكذا يفقد الوجود صفة التجريد ويمتلئ بغنى الوجود الفعلي الذي لا ينضب كما بينا سابقاً⁽¹⁾.

يبرهن فويرباخ على إن القول بوجود شيء ما وجوداً ملاحظاً للعيان يعني إن هذا الشيء ليس شيئاً مفكراً فيه فقط، ولكن لكي يكون معلوماً بصورة أوضح للعقل لابد أن يضاف هذا الوجود الى الفكر، أي إضافة شيء مختلف تمام الاختلاف عن الفكر ليضاف الى الفكر نفسه، على العكس مما يرى هيغل الذي يضيف الوجود المجرد (الفكر الخالص) الى الفكر نفسه، وهذا ما رفضه فويرباخ تماماً وما عمل جاهداً على بيان بطلانه لأنه تناقض، وبين إن الكائن المحسوس هو وحده الكائن الواقعي والحقيقي⁽²⁾.

لذلك أعترض فويرباخ على رفض هيغل للوجود الجزئي، بحجة إن الجزئي لا يمكن التعبير عنه، لأنه عندما نعبر عن شيء ما، نعبر عنه باللغة واللغة كلية، فهو لم يكن هدفه الوصول الى الكلّي القابع خلف الجزئي، بل كان هدفه هو كيفية التعبير فقط لا كيفية اليجاد، أي إنه رفض منذ البداية الوجود وكيفية الإيجاد، لأنه قصر أهتمامه على اللغة وكيفية التعبير عن الأفكار فقط، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف يمكن أن نصف الأشياء بأنها متناهية، ومحدودة وبأنها تتضمن جرثومة فنائها، في الوقت الذي نؤكد فيه إن الجزئي لا يمكن معرفته لأن العلم هو العلم بالكلّي⁽³⁾.

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 178.

(2) آفرون، هنري: لودفيج فويرباخ، مصدر سابق، ص 59.

(3) امام، امام عبدالفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص 383.

فكيف إذن أطلق حكم عدم إمكان معرفة الجزئي في الوقت الذي أطلق فيه صفات كما لو كان عالماً بها، فمن أين أكتسب العلم بأن الجزئي محدود ويتضمن جرثومة الفناء بداخله ما لم يكن قد أطلع عليه؟ وإذا كان على معرفة بهذا الجزئي فكيف يؤكد أن العلم هو العلم بالكلي فقط؟ هذا يحيلنا الى أن الجزئي الذي يتحدث عنه هيغل هو نفسه الكلي والعكس صحيح⁽¹⁾.

أوضح دليل يقدمه فويرباخ على إن الكلي يعتمد وجوده على الجزئي هو إن الفيلسوف وهو أكثر إنسان يفكر، عندما يقوم بعملية التفكير فهو لا يفصل ذاته لكونه فيلسوفاً عن كونه إنساناً لأنه سيكون عبارة عن إنسان مفكر فقط وهذا دليل على إنه لولا الانسان لما وجد الفكر، ومن خلال هذا يعود ويؤكد أهمية الحواس في المبدأ (51) إذ يقول «العالم ليس مفتوحاً على مصراعيه إلا بالنسبة الى رأس مفتوح، والحواس هي وحدها فتحات الرأس، والحال أن الفكر المعزول لنفسه، المغلق على نفسه، الفكر الخارجي عن الانسان، هو هذه الذات المطلقة التي لا يمكن ولا يجب أن تكون موضوعاً ثالث، والتي لهذا السبب عينه لاتجد ابداً ومطلقاً رغم كل جهودها وسيلة بلوغ الموضوع والكائن»⁽²⁾. فما موجود في العالم والطبيعة من موجودات حسية هي وحدها من تشكل الحقيقة ووحدها من تكون معرفة موضوعية.

(1) المصدر نفسه: 384.

(2) فيورباخ، لودفيج: مبادئ فلسفة المستقبل واطروحات أولية لاصلاح الفلسفة، مصدر سابق، ص319.

المبحث الرابع

نقد الضرورة الغائية

أولاً- الضرورة الغائية لوحدة الفكر والوجود عند هيغل

في هذا المسوّغ، يرمي هيغل إلى أن وحدة الفكر والوجود لم تنشأ بفرض لا يقف على أسس غائية، فمنذ البداية كانت الفكرة المطلقة تلتمس غاية بعينها لخلق الوجود الطبيعي وهي أنّ تعي ذاتها، وحتى النهاية كان لإتحاد الفكر والوجود غايته للوصول إلى نهاية الديالكتيك والتوحد في الروح المطلق بعد أن تم الوعي الذاتي وهو الغاية المنشودة أخيراً.

فما لا يقبل الشك، على وفق ما يراه هيغل، إن الوجود الحسي أو الطبيعة هو الصورة الأخرى للفكر، الفكرة الخارجة عن ذاتها المتجسدة بالمادة التي من خلالها تؤكد الفكرة وجودها وأهميتها بعد أن تقنع فكر الانسان من خلال سيورة الطبيعة والتغير الدائم بأنه بعد أن يتم تعقل الطبيعة سيكون هناك إنتقال تلقائي من الطبيعة الى الفكر من خلال هذا

التعقل لها⁽¹⁾. أي إن الفكر يظهر في لحظة من لحظات تطور الطبيعة⁽²⁾. وما الطبيعة إلا وسيلة أو غاية لبيان إن أصل جميع الموجودات هو العقل وإن الغاية من وجود الطبيعة هو تعقل الفكرة لذاتها وإقناع فكر الانسان بذلك. نفهم من هذا إن العقل يبحث عن ذاته في مرآته الطبيعة، فما الطبيعة إلا إنخلاع للعقل⁽³⁾. إذن فما العالم الموضوعي إلا الموضوع الذي يحقق الفكر فيه ذاته التي تعرف أن كل واقع خاص بها يتحقق به جزء من ذاته⁽⁴⁾.

إذن فالغاية التي أراد هيغل أن يتوصل إليها من خلال توحيد بين الفكر والوجود هي فهم الحقيقة والواقع ككل. فرأى كما بينا إن الروح تجسد نفسها في أفكار عينية، ولم تجسد الواقع أو تعبّر عنه فحسب بل هي الواقع عينه بعد أن تطهره وتجرده من العناصر اللامعقولة، أي هي الواقع الذي ترفع عن المحسوسات وأندمج بالحقيقة المطلقة أي بالعقل المطلق⁽⁵⁾.

لذلك يبدأ العقل المطلق بفكرة مجردة، ثم تبدأ هذه الفكرة رويداً رويداً في تجسيد نفسها بالطبيعة لتثبت صدقها ثم تعود الى الروح من خلال إنبثاق الفكر وعودته الى ذاته، والدليل على ذلك أن هيغل أتخذ من هذه العملية أساساً في تقسيم فلسفته على:

(1) سرو، رينيه ودوندت، جاك: هيغل، ترجمة جوزيف سماحة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 1974، ص 54. وكذلك ينظر ابراهيم (زكريا): المثالية المطلقة، مصدر سابق، ص 143 - 144.

(2) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ص 288.

(3) غارودي، روجيه: فكر هيغل، مصدر سابق، ص 112.

(4) ماركيز، هيربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص 169.

(5) زيادة معن: الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق، ص 1204.

1. المنطق: الذي يعرض صورة الفكر المجرد.

2. فلسفة الطبيعة: التي تبسط تجسد الفكر في العالم الطبيعي الخارجي.

3. فلسفة العقل: وهي التي تمثل المرحلة النهائية التي يدرك بها الفكر ذاته وهو متجاوز لكل مراحل التطور⁽¹⁾.

نلخص ما سبق بأن العقل والطبيعة عنصران متفرعان من أصل واحد، فقد نشأ الفكر أولاً ومن ثم أنبثقت الطبيعة وبتوحيدهما يكونان العالم الروحي، لذلك يرى هيغل إن كل ما هو موجود سواء كان طبيعياً أم عقلياً فهو نتاج وخلق للفكر والعقل. إذن فالعقل يسري في كل جزء من الكون إلا أنه في حالة الطبيعة يكون فكراً بالقوة أما في الإدراك العقلي فهو فكر بالفعل من خلال الكائنات العليا لذلك فالكون ينطلق من الفكر وينتهي بالفكر⁽²⁾، وهذه هي الغائية التي يرمي هيغل إلى الوصول إليها.

ثانياً - رد فويرباخ على الضرورة الغائية:

اختلف فويرباخ مع هيغل بشأن طبيعة الوجود أو الطبيعة، إذ رأى هيغل أنّها الفكر عندما يغترب عن ذاته، في حين إن فويرباخ عمل جاهداً من أجل أن يحرر الوجود من سلطة العقل وطغيانه من خلال إعادة كيانه الملموس وعدم تلاشيه في الفكر، بهذا فقط يعتقد فويرباخ أنّ الحياة ستبدأ وستتوقف الكلمات التي كان هيغل يستخدمها، إنه حرر الوجود من الطابع

(1) أمين أحمد ومحمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة، مصدر سابق، ص 371.

(2) أمين أحمد ومحمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة، مصدر سابق، ص 370. وكذلك ينظر الزيني، ابراهيم: تاريخ الفلسفة من قبل سقراط الى مابعد الحداثة، مصدر سابق، ص 371.

المجرد الذي وضعه هيغل له⁽¹⁾. لأن الموجود الذي يستحوذ على الفكر المجرد وعلى التفكير فقط من غير الممكن أن تكون لديه فكرة عن الوجود المحسوس الواقعي⁽²⁾. فلا وجود لفكرة ما لم يكن وجود لذات مفكرة (الانسان)، لأنه بإنتفاء الانسان ذو الوجود المادي ينتفي الفكر والادراك.

نستنتج من هذا أن لا وجود لذات مفكرة مطلقة خارج عقل الانسان المدرك، لأنه بمجرد إنفصال هذه الذات عن الانسان ينعدم وجودها، لأنها ستكون خيالية ولا يمكن إدراكها إطلاقاً، إذن فلا وجود لها. كما إن فويرباخ يرى أن الفكر الذي ينفصل عن الانسان يكون عديم الوحدة ولا أساس له ولا فائدة ولا حقيقة له البتة⁽³⁾.

أخيراً يعتبر فويرباخ وحسب طبيعة تفكيره المادي أن أسبقية الفكر على الكينونة أو الوجود ما هي الا وهم من أوهام الفلسفة المثالية التي تضعها منطلق أي فكر فلسفي وغايته والتي لا بد من التخلص منها وتفنيدها، والاعتراف بأسبقية الوجود من خلال إستناده الى أهمية التجربة والعمل في تكوين الأفكار فمثلاً عند فهمنا لظاهرة معينة وتكوين أفكار لدينا عنها، لن نكون على قدر كبير من العلم بحقيقتها ما لم نطبقها على أرض الواقع، وبعد تطبيقها واقعياً سيتبين صحة إعتقادنا أو خطأه وصحة ما كونا عنها من أفكار، فصحة الأفكار وحقيقتها تعتمد على الواقع والوجود الحسي لها لذلك فلا بد من الاعتراف بأن الوجود هو أسبق من الفكر وأكثر يقيناً⁽⁴⁾.

(1) عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 74.

(2) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 101.

(3) فرح، الياس: تطور الفكر الماركسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، بيروت، 1974، ص 21.

(4) يوسف، يسار احمد: فلسفة الممارسة عند كارل ماركس والماركسيين، مصدر سابق، ص 41 - 42.

من هنا نلمس شذرات فلسفة فويرباخ الانثروبولوجيا بعزوه علاقة الفكر بالوجود الى وجود ماهية الانسان بوصفه الكائن الوحيد المفكر، لأن الفكر متوقف على وجود الانسان ونشاطه وبهذا فقط تحل المسألة (مسألة وحدة الفكر والوجود) بصورتها الفعلية⁽¹⁾.

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص99.

الباب الثاني

النزعة الانسانية في فلسفة الدين

الفصل الأول: تمحور فلسفة الدين حول المسيحية

الفصل الثاني: الدين هو اغتراب الانسان

الفصل الثالث: أنثروبولوجيا الدين

مدخل عام

في البداية لابد من الإشارة إلى إن مجال الدين منذ البداية قد أستهوى فكر فويرباخ، لأن بداية تأملاته الفكرية قد بدأت مع دراسة اللاهوت، كما إنه حاول أن يتناول هذا الموضوع بموضوعية وواقعية بعد نضوج فكره الفلسفي الذي يميل إلى النزعة المادية الإنسانية⁽¹⁾، فهو تناول موضوع فلسفة الدين بما يناسب نظريته المادية الانسانية التي حاول من خلالها تغيير الدين أو وقعنته.

كان فويرباخ يمتلكه شغف لدراسة العاطفة الدينية، فهو حسب قوله يؤكد أنه منذ سن الخامسة عشرة أو السادسة عشرة كان مولعاً بدراسة الدين مستبعداً بشغفه هذا إهتمامه بالعلم والفلسفة، فقد التحق سنة 1823 بجامعة هيدلبرج من أجل أن يدرس اللاهوت على يد كل من اللاهوتيين داب داوب وپوليوس Paulus بعد حضوره عدة محاضرات لهما كما ذكرنا سابقاً،

(1) النزعة الانسانية: هي وجهات نظر فلسفية واخلاقية تركز على قيمة كفاءة الانسان وهناك انواع منها: 1 - الانسانية الدينية، 2 - الانسانية العلمانية حيث اصبحت الانسانية مرتبطة بالفلسفة الطبيعية والعلمانية وعلمنة المجتمع، 3 - الانسانية الشاملة.

عندئذ وجد نفسه أقرب الى Daub من باولس، لأن الأخير كان مغالياً بنزعته العقلية في اللاهوت، أما Daub فقد كان موضوعياً ومتحمساً للتوفيق بين الفلسفة والدين، بين العقل والايمان، نفهم من هذا إنه أراد دراسة دين قائم على أصول ليست عقلانية فقط بل هي دينية عقلانية موضوعية⁽¹⁾. لأنه كان يرى أن اليقظات الفلسفية غالباً ما تكون ذات مصدر ديني.

تناول فويرباخ الدين بالمعنى الذي يهتم بالمصير الانساني⁽²⁾. إذ عالج المسألة الدينية لا من وجهة النظر التاريخية أو الاجتماعية الأنثروبولوجية، لأنه درس المسألة الدينية على صعيد فلسفي وسيكولوجي، كما يرى أن العالم الديني القائم على الخوارق، عالم وهمي لأنه يسلب الجوهر الانساني من الانسان لأجل الله⁽³⁾.

كما يلاحظ أن الدين الروحاني يعيق التقدم المادي والأجتماعي والأخلاقي على العكس من الدين الحق الذي يكشف الستار عن الكنوز المخبأة في الطبيعة الانسانية، كما يكشف عن أسرار وغوامض دواخله⁽⁴⁾. لهذا قال انجلز «إن بفضل فويرباخ تلميذ هيجل، هبطت السماء الى الارض وتبعثرت كنوزها كما لو كانت أحجاراً على الطريق، وما عليه الا أن يحاول التقاطها وجمعها»⁽⁵⁾. بمعنى إن بفضل فويرباخ ونظريته هذه عن الدين قد أعادت للدين حقيقته وأنزلته من السماء (نعني اللاهوت) الى الارض (اي

(1) بدوي، عبدالرحمن: موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص 210.

(2) عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 186.

(3) كورنو، أوغست: ماركس وانجلز (حياتهما واعمالهما الفكرية)، مصدر سابق، ص 254 - 255.

(4) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، ج 8، مصدر سابق، ص 101.

(5) نقلا عن عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 192.

الانسان)، وأعادت كل الخوارق الى الجوهر الانساني، أو بالأحرى النوع الانساني وعدّ أفراد هذا النوع كنوزاً مبعثرة كأحجار على الطريق وما على الانسان الا جمعها وترتيبها (إشارة الى وجوب وجود علاقات بين أفراد النوع الانساني) من أجل وعي ذلك الجوهر الديني الانساني.

يرى فويرباخ أنّه لم يأتِ بشيء جديد بل إن الدين (الانساني) هو الذي كشف عن نفسه⁽¹⁾، ولأنه أهتم بدراسة الدين من وجهة نظر إنسانية فقد رأى أنّ الدين المسيحي هو أكثر الأديان تلاؤماً لوجهه نظره هذه، الا إنه حاول إبعاده عن اللاهوت من خلال نقد بعض الأفكار التي أُضيفت إليه لذلك أراد دراسة المسيحية القديمة التي كانت تعظم من شأن الانسان ولا تسلبه جوهره كما تفعل مسيحية اللاهوت الحديث التي تعمل جاهدة على سلب ذلك الجوهر لأجل اله متعالٍ، هنا فويرباخ لا يرفض المسيحية بقدر ما كان همه تصحيحها، لأنه يريد أن تتحرر من الوهم الديني ويريد إنزالها من السماء الى الارض عن طريق الانسان والانسانية⁽²⁾.

كان لفويرباخ عدة مؤلفات في مجال الدين منها (أصل الدين) و(أفكار حول الموت والخلود) وقد كان هذا الكتاب الأخير سبب في فصله من وظيفته أستاذاً في الجامعة، و(جوهر المسيحية) الذي يعد أبرز كتاب له في الدين، أصدره عام 1841 وبين فيه أنّ الدين شكل من أشكال الفكر أو العقل البشريين الذي من خلاله تطور الانسان وأرتقى على الكائنات التي هي أدنى منه⁽³⁾، إنه أراد إستخلاص المطامح النفسية للانسان والقوى اللامعقولة

(1) حنفي، حسن: تطور الفكر الديني الغربي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2004، ص312.

(2) انجلز، فردريك: لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، مصدر سابق، ص47.

(3) زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق، ص1437.

في الطبيعة الانسانية من الأناجيل المسيحية، كما إنه اختلف مع زميله (شترأوس) و(برونوباور) اللذين تناولا المسألة نفسها، الا أنه تميز عنهما بكون دراسته للمسيحية كانت بصورة نقدية وعامة، فكان موضوعه المباشر هو الماهية الانسانية وأستخدام الفلسفة وسيلة للكشف عن هذه الماهية التي أعتبرها كنزاً دفيناً في الانسان. أما زميله شترأوس وبرونوباور فكانت دراسة الأخير موجهة نحو التاريخ الأنجيلي، نحو المسيحية أو اللاهوت، أي نحو المسيحية الكتابية. أما شترأوس David Strauss فقد اتخذ العقيدة المسيحية وحياة المسيح موضوعاً لنقده فنقده تضمن العقيدة فقط⁽¹⁾.

طرح فويرباخ للدين بهذه الصورة وبهذا المستوى جعله ينال تأييد بعض كبار اللاهوتيين البروتستانت وإعجابهم مثل «هانز هرنبرغ» و «كارل هايم» و «كارل بارت»⁽²⁾.

كتاب «جوهر المسيحية» بما يضمنه من آراء وأفكار، ومن خلال تسليط الضوء على الانسان رأى فريرباخ بأن (الانسان) والطبيعة الحاضرة له والمحيطه به شيء واحد، بهذا أعاد النزعة المادية الى عرشها وهيبتها⁽³⁾. إذ إن هذه الطبيعة موجودة وجوداً مستقلاً عن كل فلسفة، أما الكائنات العليا التي تتولد من خلال خيالنا وأوهامنا الدينية فما هي الا إنعكاس وهمي لكيثونة الانسان⁽⁴⁾.

(1) بدوي، عبدالرحمن: موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص213.

(2) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، ج8، مصدر سابق، ص105.

(3) بوليتزر، جورج وبيش، جي وكافين، مورييس: اصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، ج1 - ج2، بيروت، ص387.

(4) انجلز، فردريك: لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، مصدر سابق، ص47.

الفصل الاول

تمحور فلسفة الدين حول المسيحية

المبحث الأول: الانحدار الهيجلي

المبحث الثاني: المسيحية: سيرورة الله انسانا

المبحث الثالث: المسيحية: تطابق الموضوع مع الذات

المبحث الرابع: النزعة لإصلاح الدين: نقد اللاهوت

تهيد

بالرغم من إن فويرباخ ولد وترعرع في بيئة مسيحية النزعة، وإن تطوره الفكري كان أساسه دينياً ذا نزعة مسيحية، وهو ما يجعل المسيحية محورياً مركزياً لتشييد فلسفة الدين لديه، لابد من الالتفات إلى أن نضوج فكره الفلسفي ومحاولته الجادة لإنشاء فلسفة جديدة للنظر بها إلى الدين بوصفه الميزة الأكثر تمثيلاً للجوهر الانساني، والأكثر أثراً في حل مشكلات الانسان من وجهة نظر فويرباخ، عندئذ فرضت هذه الضرورة الفلسفية التفكير بأن هناك عوامل أخرى أجبرته على أن يجعل المسيحية محورياً لفلسفة الدين، ولم تكن هذه العوامل ذات علاقة بهواه أو نزعته المسيحية، فهي عوامل جاءت لأسباب فلسفية تنسجم مع التطلعات الفلسفية في فكر فويرباخ، حاول من خلالها أن يجد نظرة جديدة إلى الدين توافق احتياجات الانسان ودواخله، ونحاول أن ندرج تلك العوامل، ضمن التصنيف الآتي: فالعامل الأول هو الأثر الهيجلي في فلسفة فويرباخ إذ كان الأخير هو أيضاً قد جعل المسيحية محورياً لفلسفته، والعامل الثاني الميزة المسيحية التي تسعى إلى أنسنة الله والتي تتماشى مع ما يسعى إليه فويرباخ، أما العامل

الثالث فيختص بتطابق الموضوع والذات في الدين المسيحي كما سنرى لاحقاً، والعامل الرابع هو سعي فويرباخ لأصلاح الدين المسيحي. جميع هذه العوامل ستكون عناوين مباحث هذا الفصل التي سنعالجها حسب الترتيب السابق.

المبحث الأول

الأنحدار الهيجلي

ينطلق هذا العامل من كون هيغل الأب الروحي لفويرباخ، الذي أنطلق منه ومن ثم أصبح هيغل بعدها الموضوع المركزي لنقد فويرباخ، فنقول إن هذه الصلة الكبيرة بين فويرباخ وهيغل جعلت فويرباخ يصب تركيز بحثه في فلسفة الدين على المسيحية، لأن هيغل نفسه خلق مواءمة شبه تامة بين الاستراتيجية العامة لفلسفته والدين المسيحي من خلال أقانيمه الثلاثة وطبيعة العلاقة بينها (الآب: الروح المطلق، الأبن: تخرج الطبيعة من الروح المطلق، الروح القدس: دعوة الاندماج بينهما). إذ يمثل الآب الأقسام الأول من الأقانيم الثلاثة التي يعتبرها هيغل عقيدة الدين المطلق، فهذا الآب هو الخالق الأول والسبب الأول في إيجاد الأبن والروح القدس، وما كان مركزه الأول هذا الا دليل على كونه هو الموجد الحقيقي لكل الموجودات⁽¹⁾.

إن في استطاعتنا التفكير في الله قبل خلق العالم، لأنه في نظر هيغل

(1) الحيدري، أحسان علي: فلسفة الدين في الفكر الغربي، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط1،

بيروت، 2013، ص129.

اللامحدود والكلي والمجرد، بهذا سيكون مبدأ الوجود الأساسي، ولكونه فعلاً خلاقاً فلا بد له من التوضع والخروج الى العالم، فيقوم بإخراج العالم وخلقه من ذاته وهذا الخارج يماثل تخارج الجزئي من الكلي، هذا يدل على إنه لا يمكن أن يصبح الفكر المحض روحاً عينية أو موجوداً لذاته دون الخروج عن ذاته ومباينتها. لذلك يؤكد هيغل أن العالم والله حقيقة واحدة⁽¹⁾.

أما الأقسام الثاني فهو الذي يتمثل بالأبن الذي يثبت بتخارجه مدى أبداع الروح المطلق أو الآب (الله)، فالأبن هو تخارج الآب، بهذا سيكون الأقسام (الآب) هو ذاته وفي الوقت نفسه غيره، أي إنه الله بذاته ولذاته، فهو هنا يكون نفسه موضوعاً لذاته، كما إنه تحول الفكرة الى الطبيعة والروح المحدود، هنا سيكون الطبيعة والانسان هما جزءاً من الله⁽²⁾. فأنفصال الانسان عن الله يمنحه طبيعة الهية، فوفاة المسيح في العقيدة المسيحية لا يمثل موت الانسان الاله بصورة نهائية بل هو في الحقيقة بعث حقيقي للروح، بمعنى أن الموت بهذه الصورة هو الخلاص من التجسيد فقط لا الفناء النهائي، ولأن الوجود الحقيقي حسب إعتقاد هيغل هو وجوده الكلي الروحي، لذلك فالروح لاتفنى⁽³⁾.

يتمثل الأقسام الثالث بالوعي بالله بوصفه روحاً، وهذه الروح تتحقق في الجماعة، كما تتكون هذه اللحظة من تصالح الآب (الله) مع الإبن وأجتماعهما في لحظة واحدة، إن إنتقال الروح القدس الى الجماعة يعبر

(1) الحيدري، أحسان علي: فلسفة الدين في الفكر الغربي، مصدر سابق، ص 130 - 131.

(2) المصدر نفسه: ص 131.

(3) المصدر نفسه: ص 132.

عن إن حقيقة المسيح أصبحت تكمن في الجماعة نفسها، أو بالأحرى إن أَلْجَماعَة أصبحت في هذه الحقيقة وتحولت الروح الى جماعة كلية واعية بذاتها⁽¹⁾.

القصد من البدء بشذرات هيغل الدينية كان من أجل إمكان التوصل الى معرفة مصدر الدين عند فويرباخ ومن ثمَّ معرفة دوره في تطوير الدين الذي يشكل العنصر الأساسي في حياتنا. فمثلاً يقول هيغل «لا يجب أن يقتصر الدين على العقائد الجامدة ولا يجوز تعلمه من الكتب ولا يجب أن يكون لاهوتياً بل بالأحرى أن يكون قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية للشعب، أي في عاداته وتقاليده وأعماله وإحتفالاته أن يكون الدين لا أخروياً بل دنيوياً أنسانياً وعليه أن يمجّد الفرح والحياة الأرضية لا الألم والعذاب وجحيم الحياة الأخرى»⁽²⁾.

نفهم من هذا إن هيغل قسم الدين على قسمين الأول موضوعي حسب ما يرى وهو اللاهوت Theology الذي هو نسق من الحقائق والثاني الدين الذاتي وهو الجانب الحي الذي يتعلق بالقلب ويتصل بالعواطف والمشاعر ومن ثم يتحول الى أفعال، وكانت ميول فويرباخ متجهّة نحو الدين الذاتي، إذ كان يعتقد أنّه وحده يستحق أن يطلق عليه مفهوم الدين لأنه مرتبط بالانسان ونشاطاته، كانت ميوله هذه سبب إختياره للمسيحية ديناً يتلاءم مع رغبته في تكوين دين (انثروبولوجي) يهتم بالانسان نفسه، بعيداً عن اللاهوت القائم على الخوارق واللاطبيعي⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه: ص 133 - 134.

(2) عطية، أحمد عبد الحليم: فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 153.

(3) المصدر نفسه: ص 154.

ورأى فويرباخ إن الدين وثيق الصلة بالحياة الانسانية، لأن تصورات الدين ومكوناته ما هي إلا إحتياجات البشر الواقعية وأفعالهم⁽¹⁾. لهذا رفض فويرباخ الوجود الالهي الذي عده هيغل الوجود المطلق، ورفض كذلك محاولته في تموضع ما هو ذاتي، وجعل المتناهي مضاداً للامتناهي، لأن فويرباخ أراد أن يجعل الموضوع ذاتياً بإيجاده اللامتناهي في المتناهي، يؤدي رأيه هذا الى رفض التضاد بينهما لأنهما في نظره شيء واحد، كما بين أن الأسرار التأملية للدين ما هي الا حقائق تجريبية، أما الوجود الألهي فليس هو في الحقيقة سوى طبيعة الانسان أو ماهيته، لأن وجود الشيء خارج الطبيعة، أي إن الله لا يخلق الانسان كما يرى هيغل، بل أن الانسان بوعيه لذاته هو الذي يخلق الله⁽²⁾.

على الرغم من وجود عدة فروق بين مفهوم الدين عند هيغل ومفهوم الدين عند فويرباخ، حاول البعض التقريب بين آراء هيغل في «نقد الدين» و آراء فويرباخ في «جوهر المسيحية» ففي الوقت الذي يرى فيه الأول إن الدين هو أعلى صورة من صور التعبير عن الوعي الذاتي، يرى الآخر أن الديانة المسيحية ما هي الا الوعي الذي تحصله البشرية نفسها من حيث هي جنس عام، وأن الدين أيضاً هو حلم العقل البشري وقول هيغل أن الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الالهية، بل إن فكرة الانسان عن الله ليست الا مرآة تعكس لنا فكرته عن نفسه⁽³⁾.

يتبين مما سبق أن ما يراه هيغل أو الفلسفة النظرية بصورة عامة أنه

(1) نبي، سربست: كارل ماركس (مسألة الدين): قدم له د. نصر حامد ابو زيد، دار كنعان، ط1، 2002، دمشق، ص171.

(2) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص152.

(3) عطية، أحمد عبد الحليم: فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص156 - 157.

المطلق Absolute أو الحقيقة Truth ما هو في نظر فويرباخ الا الشكل المبهم لإدراك ذات الطبيعة الانسانية، والوعي الانساني لذاته⁽¹⁾. يؤكد فويرباخ ذلك بقوله «الاعتقاد بأن هناك كائناً آخر في الطبيعة ظاهراً ومتميزاً عن الطبيعة ذاتها، أو أن الطبيعة يملأها ويحكمها كائن آخر مختلف عنها، إنما في الواقع يماثل العقيدة القائلة بأن الأرواح والشياطين Demons والعفاريت تظهر نفسها من خلال الانسان على الاقل في حالة معينة وأنها تستحوذ عليه وهو في الواقع نفس الاعتقاد بأن كائناً روحياً غريباً يستحوذ على الطبيعة..... وإنها تكون مملوكة لروح، ولكن هذه الروح هي روح الانسان وخياله ونفسه التي تنتقل بذاتها طواعية الى الطبيعة وتجعلها رمزاً ومرآة لكيثونة الانسان»⁽²⁾. يحيلنا هذا الى إن فويرباخ أراد تطبيق الديالكتيك على الدين ليكون التعبير عن ماهية الانسان هو الموضوع، واللاهوت هو النقيض، ليحيل تلك الماهية الى «الماوراء» ليسلب حقيقة الدين من أجل أن يكون المركب هو إعادة صياغة الموضوعة بالمعنى الحقيقي لها وهي التي ستكون الانثروبولوجيا، هذا ما أراد فويرباخ أن يتوصل اليه⁽³⁾. زيادةً على ما تقدم فقد أعترض فويرباخ أيضاً على فكرة الخلود عند هيغل بالذات، لأن الأخير (هيغل) كان يعتقد أن كل شيء يفنى الا المطلق، بمعنى أن كل شيء تكون له نهاية وفناء ومن ذلك الانسان ونوعه، وأتخذ من ذلك دليلاً على أن البقاء والخلود للمطلق فقط، أما فويرباخ فيرى أن ذلك دليل على عجز المطلق لأن المطلق بهذه الحالة سيعتمد على فناء

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص182.

(2) فيورباخ، لودفيج: اصل الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1991، ص48.

(3) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، ج8، مصدر سابق، ص103.

الأشياء في بقائه، ولولا فناء هذه الأشياء لما أكتسب صفة الخلود.

كما أعترض على أن النوع الانساني يفنى، ولأنه يرى أن ما يفنى هو الانسان الفرد لا نوعه، ويستمد صحة قوله من خلال أن البشر قد خلقوا منذ آلاف السنين، الا إنهم جميعاً يفنون، ويولد جيل جديد، لكن يبقى النوع الانساني خالداً لا يعتريه الفناء، لذلك لم ينتهِ وجود البشر في زمن ما، وإنما وجوده مستمر من جيل الى آخر.

كما أنكر فويرباخ فكرة الاله المفارق لأن وجوده متوقف على اغتراب الانسان فهو لايمتلك وجود مستقل، وإنما يكتسب وجوده عندما يغرب الانسان ذاته عن ذاته ويموضعها، ومن ثم يعود من خلال وعيه بأستعادة تلك الذات المغتربة.

المبحث الثاني

المسيحية: صيرورة الله انساناً

ينطلق هذا العامل من النزعة الانسانية التي طغت على فكر فويرباخ والتي وجدت ما في المسيحية من تجلي فكرة (الاله - الانسان) خير معين لبلورة ما يطمح اليه فويرباخ، والتي كانت السبب الأول في نقد فويرباخ لهيغل في مجال الدين، وأيضاً كانت القدحة الأولى لطبيعة فلسفته الجديدة ربما بصورة غير مباشرة.

لهذا أنصب إهتمام فويرباخ على الديانة المسيحية بشكل خاص، لأن المسيحية - الموضوع - بالأخص تنطلق من صيرورة الانسان (المسيح) آله، أي من مبدأ أعتبار إن الانسان المسيح هو الاله⁽¹⁾.

إن اختيار فويرباخ للمسيحية لم يكن بسبب تفوقها على الأديان الاخرى، ولم يكن لأنها كما رآها هيغل مجرد نتيجة حتمية للأديان الاخرى السابقة لها بوصف هذه الأديان مجرد مقدمات لها، بل لأنها الدين الذي نُسبت فيه الصفة الانسانية لله حتى نهايتها، أي الدين الذي وهبت فيه الصفات

(1) الحيدري، أحسان علي: فلسفة الدين في الفكر الغربي، مصدر سابق، ص 200.

الانسانية لله، فالإله يتألم كما يتألم البشر ويغفر كما يصفح بعض البشر عن بعض⁽¹⁾. فالذي يستحق وحده أن يطلق عليه إسم الدين هو الذي دافعه أنفعال وألم⁽²⁾.

نفهم من هذا إن الدين الحقيقي عند فويرباخ هو ذلك الدين الذي تتشابه فيه صفات الاله مع أغلب صفات الانسان، فلا وجود لصفات في الاله ما لم تكن موجودة في الانسان، فالله مثلاً يتصف بالذكاء والارادة وحب الذات والطيبة واللانهائية، وهذه الصفات في حد ذاتها صفات إنسانية بحتة، كذلك الوجود في كل مكان، فالله يبدو كالجوهر الممثل للنوع الانساني، فقولنا الانسان اله لا يعني إننا نعني أنساناً معيناً لنطلق عليه لفظ الاله، بل قولنا هذا يشمل كل النوع الانساني، بوصف الله أو الاله يمثل الكل الذي يحوي في داخله الجزء لذلك فالتأليه سيكون للنوع الانساني لا الانسان الفرد⁽³⁾.

يشير فويرباخ الى وجه الشبه هذا بين الآلهة وبين الانسان بقوله «إن علاقة الانسان بروحه، تعادل علاقة الاله بالعالم المحسوس، فما يستطيع أن يفعل الانسان في حيز إراداته وخياله وقلبه في لمحة بصر وفي أي مكاناً بعيداً كان أو قريباً هو نفسه ما تستطيع الآلهة أن تفعله في العالم الطبيعي، فالآلهة تجسيد لرغبات الانسان واذا تحطمت القيود الطبيعية لقلب الانسان وادراته، يصير الانسان كائناً ذا قوة غير محدودة تعادل قدرته المحسوسة

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 197.

(2) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، ج8، مصدر سابق، ص 102.

(3) فيريه، ميشال: الماركسيون والدين، ترجمة د. خضر خضر، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت،

قدرة الارادة»⁽¹⁾. بمعنى إن العلاقة التي تربط بين الانسان الفرد وذاته هي نفسها العلاقة بين الآلهة ومدى تأثيرها في الطبيعة، ولكن تأثير الآلهة يكون على مستوى كلي يضم كل أفعال الافراد ورغباتهم ونشاطاتهم وتفاعلمهم مع الطبيعة، لأن كل التغييرات التي تطرأ على الطبيعة والتي ينسبها البعض الى الآلهة ما هي في الحقيقة الا تأثير أفراد النوع الانساني في تلك الطبيعة، إذن فالانسان هو أساس كل ما يحدث من تطورات في الطبيعة.

تعارض هذه الفكرة فكرة الآله فوق الطبيعي، وأيضاً كل ما هو فوق طبيعي مفارق للأنسان، لأن هذه الفكرة فكرة وضعية، وضعها الانسان القديم دلالة على عجزه أمام بعض الحوادث والأفعال، فقام بعزو تلك الحوادث الى الأساطير والأوهام التي هي من صنع خياله وعقله، متناسياً هذا ومتناسياً أنه هو من يصنع تلك الخوارق، بعزوه وجوده اليها، ففكرة فوق الطبيعي ليست فكرة كونية لها وجودها الفعلي لذلك عمل الغرب عامة على محاربة تلك الظاهرة من خلال الفلاسفة والانثروبولوجيين⁽²⁾. يفسر فيورباخ هذا بقوله «الكائن الروحي الذي يضعه الانسان فوق الطبيعة، ويعتقد أنه خالقها وموجدتها ليس الا» الجوهر الروحي للانسان نفسه «والذي يبدو له رغم ذلك كآخر يختلف عنه، ولا يوجد وجه للمقارنة بينهما أنه جعله علة الطبيعة، علة المؤثرات التي لا تستطيع عقله الانساني وإرادته أو فكره أن ينتجها، ولأنه بالتالي يجمع جوهر الطبيعة المختلفة مع الجوهر الروحي لذاته»⁽³⁾.

(1) فيورباخ، لودفيج: اصل الدين، مصدر سابق، ص78.

(2) اوجيه، مارك وكولان، جان بول: الانثروبولوجيا، ترجمة د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2008، ص56.

(3) فيورباخ، لودفيج: اصل الدين، مصدر سابق، ص92.

بهذا يعتقد فويرباخ بأنه برهن على أنه لا يوجد فرق بين الله ووجوده وبين الانسان ووجوده، فما الاله الا الانسان ذاته، إذن فأبن الله في الدين سيكون أبناً حقيقياً، لأن الانسان هو أبن الانسان وبذلك فالعلاقة الألّهيّة ما هي الا علاقة أنسانية متعمّقة، وهذا خلاف ما يراه اللاهوتيّون بعدّهم أبن الله ليس أبناً بالمعنى الطبيعي والانساني لأنه أبن بطريقة مضادة للطبيعة والعقل، أخذ عليهم فويرباخ أنّه أبن بطريقة لا عقلية ومستحيّة، لأنه يرى أنّ في هذا سلباً للمعنى وللانسان وعقله، وبذلك سيكون لا وجود لأبن الله، الله اللاهوتي المنافي للعقل والطبيعة وهذا دليل واضح كما يعتقد فويرباخ على زيف ما يدعيه اللاهوت من وجود أبن الله المفارق⁽¹⁾.

يوضح فويرباخ ذلك بقوله «الشخص الثاني كما ولد، ليس أبناً لأحد كما إنه لم يوجد نفسه، هو حالة أساسية للمتناهي في ذاته، ولكنه في الوقت نفسه لا يمثل كائناً حقيقياً متناهياً وضع خارج الله، بل على العكس من ذلك إنه مازال يتطابق مع الله، كتطابق الأبن مع أبيه، وعلى هذا الأساس فأن الشخص الثاني لا يمثل لنا فكرة خالصة في ذهن الله، ولكن بدلاً من ذلك سيمثل الفكرة الخالصة للانسانية. أو الحقيقة بشكلها العام، أي أنه الأبن المتوسط بين متضادين، ذلك التضاد الناشئ بين ما هو في ذاته أو الطبيعة المقدمة المخفية وبين ما هو لذاته أو الطبيعة المرئية للعالم، عندئذ سيكون ثمة تضاداً ما هو مجرد وما هو محسوس، والذي يربط بينهما هو الخيال، ومن ثمّ سيكون العبور من الله الى العالم الخارجي بوساطة الشخص الثاني يعبر عن الشكل الذي أصطنعه الدين للعبور ممّا هو مجرد

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 190.

نستنتج مما سبق أن الاله اللاهوتي المفارق هو من صنع خيال الانسان من أجل تفسير كل الموجودات الحسية، فمثلاً في المسيحية عند اللاهوتيين المسيح هو الوسيط بين العالم المحسوس والآله المجرد اللامرئي، فهو يحوي في داخله جانب لاهوتي ينسب إلى الإله وجانب محسوس يفسر بأن كل النعم والموجودات في العالم المحسوس هي من خلق الاله اللاهوتي.

إذن يرى فويرباخ أن كل ما في الطبيعة ناتج عن فكر الانسان وفعله، وبين أيضاً أنه حتى الفكر الذي من خلاله يدرك الانسان الاله حسب قول اللاهوتيين ما هو الا وعي الانسان لذاته وللطبيعة يوضح ذلك بقوله «أن الطبيعة لا شيء سوى الفكر، أي ما هي إلا تعقل وفهم الله كمضاد للانسان، ككائن مختلف عن الانسان، أي أنه لا يتصف بالشخصية الانسانية، إنه الطبيعة الموضوعية للفكر، فالطبيعة المقدسة الخالصة والمكتملة هي الوعي الذاتي للفكر، ذلك الوعي الذي من خلاله يمتلك الفكر كماله، حينما يكون الفكر مجرداً من معاناة القلب والرغبات والأنفعالات والنيّات، حينما يكون العقل خالياً من النواقص والضعف كما هو حال القلب، فالناس الذين يسود في داخلهم العقل والمتحيزون تماماً للوضوح الأكثر تميزاً، يجسّدون ويشخّصون لنا طبيعة الفكر الخالية من معاناة القلب ومن الأنفعالات وأندفاعات الانسان الذي تسيطر عليه الانفعالات

(1) Feuerbach, Ludwig: The Essence of Christianity, translated by Rachel v kohout Lawrence, mt

القوية، فهم أناس ليس لديهم أي اهتمام مندفع بأي شيء متناهٍ»⁽¹⁾.

إن الطبيعة الحقة (المحسوسة) ما هي الا وعي الانسان بما يفكر فكل ما يطرأ على الطبيعة من تطورات وتغيرات هو نتيجة لأفكار الإنسان وإنفعالاته ورغباته، أما الطبيعة التي يود المثاليون (أصحاب النزعة المثالية) تأكيدها فهي مجرد أفكار منعزلة عن حياة البشر مبتعدة كل البعد عما يجول في حياتهم من إندفاعات.

توافق رؤية دوركايم⁽²⁾ رؤية فويرباخ وهي أن المسيحية هي الدين الحقيقي وأنه أكثر الأديان توافقاً وقرباً من حياة البشر إذ يقول دوركايم «إذا ما أردنا أن نجد لأول مرة الهاً مكوناً كله من عناصر إنسانية فإنما نجده في المسيحية - ففي المسيحية - الله أنسان لا بشكله المادي فقط بل الأفكار والعواطف التي عبر عنها في المسيحية لذلك فهي أول دين صور الله على أنه إنسان يلتقي فيه الجانبان اللاهوتي (العقل) والناسوتي (التجسيد المادي) ويتكاملان»⁽³⁾.

كلما كان الدين أقرب من أصله كان أكثر صدقاً وأحقية⁽⁴⁾. يثبت فويرباخ ذلك بقوله «إنني مخول تماماً لأن أتوقف عند توقيري الدين عند تلك الأشياء الأكثر قرباً لي، أي والداي على إنهما سبب وجودي»⁽⁵⁾.

(1) Feuerbach, Ludwig: The Essence of christianty, op.cit. P1

(2) دوركايم: اسمه إميل دوركايم (1858 - 1917) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي احد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية التجريبية في آن معاً، ابرز اثاره «في تقسيم العمل الاجتماعي» و «قواعد المنهج في علم الاجتماع» و «الاشكال الاولى للحياة الدينية» و «الانتحار» .

(3) النشار، علي سامي: نشأة الدين، دار المحبة، ط 1، دمشق، 2009، ص49.

(4) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص213.

(5) فيورباخ، لودفيج: اصل الدين، مصدر سابق، ص45 - 46.

يكون هذا أبسط مثال يقدم لأحقية عزو الأشياء الى أقربها لوجود ذلك الشيء،
وما دُمنّا قد عددنا أن الجوهر الانساني هو ماهية الدين، فقد عدّت المسيحية
أكثر الأديان صحة وواقعية لقربها من ذات الانسان ورغباته وأحتياجاته.

المبحث الثالث

المسيحية: تطابق الموضوع مع الذات

أنطلاقاً من سعي فويرباخ الى العثور على هذا التطابق بين الذات الإنسانية وموضوعها الذي هو بمثابة جوهر الوعي الانساني بالمجمل، فوجد هذا التطابق ماثلاً في الدين المسيحي.

أن هدف الفلسفة من وجهة نظر فويرباخ هو أدراك الذات الإنسانية أو وعي الذات لكن لا الذات المفردة بل الوعي الحقيقي للانسان، أي وعي الانسان لذاته والتعبير عن احتياجاته وأفعاله⁽¹⁾. لذلك أختار المسيحية أنموذجاً لدراسته موضوع الدين، لأن المسيحية هي سلوك الانسان تجاه جوهره وذاته⁽²⁾. يؤكد فويرباخ ذلك بقوله الفقرة (32) في كتابه أصل الدين إنَّ «الهدف الوحيد أو على الأقل الموضوع الأساسي للدين هو موضوع أغراض الانسان وحاجاته، وهو موضوع يتعدى فيه الانسان حدود التخيّل

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص188.

(2) عطية، أحمد عبد الحليم: فلسفة فويرباخ، مصدر سابق، ص153.

* هي عبادة الاشياء وخصوصاً غير الحية منها، لأعتقاد بعض الناس ان هذه الاشياء تمتلك قدرة فائقة ومفعمة بنشاط روحي كبير، لذلك أصبحت موضع تقدير وقدسية لدى هؤلاء الناس، وهذا المصطلح مطابق للصنمية.

لذلك يفرق فويرباخ بين موضوع الدين الحقيقي الذي هو وعي الانسان لذاته، وعلاقة الانسان بموضوعات الحس الأخرى، التي يكون فيها تمايز بين الموضوع والذات المدركة، أما في موضوع الدين وخصوصاً الدين المسيحي يكون الموضوع في جوهر الذات الانسانية، أي بوجود تطابق بين الموضوع والذات، وهذا التطابق وجد في المسيحية منذ أول ظهورها ما يؤكد ذلك قول أوغسطين «أن الله أقرب إلينا، مرتبط بنا، نعرفه بسهولة أكثر من الموضوعات الحسية...»، معرفة الله إذن هي معرفة الانسان لذاته فالله هو تجلي Nanifestation طبيعة الانسان الداخلية⁽²⁾.

إذن فكل ما اعتبرته الأديان السابقة للمسيحية المبكرة Earlier شيئاً له وجود مستقل عن وجود الذات، ما هو في الحقيقة الا شيء أنساني يشكل مع الذات شيئاً واحداً، فتطور الأديان هو تعميق معرفة الانسان بذاته، لذلك اعتبر فويرباخ أن التناقض بين الالهي والانساني وهم، لأنه يعني تناقض الانسان مع ذاته وجوهره⁽³⁾. لذلك يجعل فويرباخ الانسان بداية للدين ومحوره ونهايته، فالله ليس الا تأليهاً لجوهر ذلك الانسان، لأن كل ما هو لاهوتي ليس سوى أنثروبولوجيا مطروحة في الدين⁽⁴⁾.

لهذا الغرض قسم فويرباخ كتابه «جوهر المسيحية» على قسمين، خصّص القسم الأول منه لتصوير الجوهر الحقيقي للدين من خلال أثباته

(1) فيورباخ، لودفيج: اصل الدين، مصدر سابق، ص 57.

(2) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 120.

(3) المصدر نفسه: ص 121.

(4) المصدر نفسه: ص 123.

أن وراء تصوراتنا الدينية وأفكارنا تصورات بشرية أستقلت بذاتها، أما في القسم الثاني فتناول الجوهر غير الحقيقي للدين، أي اللاهوت، ليبين الفرق بين هذين الجوهرين ومن الأحق من هذين القسمين بأن يسمى ديناً، فكان الدين الذي أراد فويرباخ أثباته هو الدين الانساني التي تضمنه القسم الأول إذ تضمن طبيعة الجوهر الانساني وطبيعة العلاقة التي تربطه بالعالم المحيط به وأشار الى إنها علاقة تختلف عن باقي الكائنات الأخرى بها (الطبيعة) لأنه يمتلك وعياً وهذا هو أبرز ما يميز نوعه الانساني، لأنه بوعيه هذا يستطيع أن يمتلك الموضوع بذاته وأن يجعل الموضوع يتطابق مع ذاته ويصبحان شيئاً واحداً⁽¹⁾.

كما أشار فويرباخ أيضاً الى طبيعة التقابل والتشابه بين الوجود الالهي والوجود الأنثروبولوجي، ناسباً الوجود الأول الى الوجود الثاني، لأن الانسان الذي يعبد الهاً، هو في الحقيقة لم يعبد ولم يؤله الا جوهره الانساني بعد أن يتأمله يؤكد فويرباخ ذلك بقوله «في الدين، الانسان يتأمل طبيعته المستترة، عندئذ سيرى إن هذا التضاد والتقابل بين الله والانسان الذي يعد الانطلاقة التي يشرع بها الدين ما هو الا الاختلاف بين الانسان وجوهره، وتتخلص الضرورة المتأصلة بهذا الدليل الآتي، إذ لو كان الجوهر المقدس الذي هو موضوع الدين مغايراً لجوهر الانسان لما حدث هذا التضاد والأنفصام، أي إذا كان الله حقيقة مغايرة عني فلماذا يعارضني كماله؟ اعتماداً على إن الأنفصام أو الانشقاق يحصل فقط بين كائنين متباينين في كم طبيعة واحدة، أنشقاق على من ينبغي أن يكون

(1) تسمير، روبرت: في صحبة الفلاسفة، ترجمة د.عبدالله محمد ابو هشة، دار الحكمة، ج2، ط1، لندن، 2012، ص189.

الكائن الأهم، على من يستطيع أن يكون الأهم، ومن ثمَّ على من يكون بالجوهر بالحقيقة ممثلاً لهذا الكائن»⁽¹⁾. بمعنى إنَّ الانسان عندما يتأمل طبيعته الانسانية وجوهره بصورة صحيحة سيدرك حينها أن التضاد بين الله والانسان ما هو الا وهم لأن الله ليس سوى ماهية النوع الكلي وجوهره الانساني الذي يندرج تحته ذلك الفرد الانساني، فبوعيه لذاته يحطم كل الأوهام التي تجعل الجوهر الانساني في تضاد مع الاله وأقصد بالاله هنا النوع الانساني.

انتقد فويرباخ اللاهوت واللاهوتيون لأعتبارهم الاله شيئاً مفارقاً للمحسوس منزهاً عن التجسيد لا يعتمد في وجوده على الانسان ورغباته، بل هو كائن له أستقلاليته الوجودية بقوله إنهم يرون «أن الله هو ذلك الكائن المستقل عن الإرادة البشرية والذي لا تحركه الحاجات والعواطف البشرية ولا يساويه الا نفسه ويحكم طبقاً لقوانين غير قابلة للتغير ويقيم نظمه غير قابل للتغير طوال الازمان ولكن هذا الكائن مرة أخرى ليس سوى الطبيعة التي تظل كما هي في كل التغيرات»⁽²⁾.

يعترض فويرباخ أيضاً على رأي اللاهوتيين بشأن ثبات طبيعة الاله، فلو كان الاله ثابتاً ومنفصلاً عن طبيعة رغبات الانسان وحركاته ونشاطاته فكيف على هذا الاله أن يستجيب لمجريات حياة البشر التي تتغير بين الحين والآخر، وكيف له أن يكون خالقاً لكل هذه المتغيرات من الرغبات الانسانية لذلك فهو حاول عزو كل صفات الاله الى الانسان بل حاول أكثر من هذا لأنه حاول تأنيس الاله.

(1) Feuerbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit. P1

(2) فويرباخ، لودفيج: اصل الدين، مصدر سابق، ص 52.

لهذا أرتبط أسم الانسان بالاله، لقدرة الانسان المتأمل لذاته ولجوهره على أن يدبر أموره ويشبع رغباته المتنوعة، ويرى فويرباخ أن أكثر الآديان توافقاً مع هذا الرأي هو الدين المسيحي، فالفلسفة التي أراد فويرباخ تحقيقها هي التي تحول المحمول الى موضوع والموضوع الى محمول⁽¹⁾. أي أراد أن يعيد المسيحية الى حقيقتها بعد أن جردت من قوتها المعارضة، وأصبحت مجرد عرض لما هو سلبي لحقيقتها⁽²⁾.

كانت نتيجة نقد فويرباخ هذا للدين اللاهوتي تحول اللاهوت الى أنثروبولوجيا، أو تمكناً من تأنيس الاله، فأنكر كل ما هو متجاوز للانسان وأستبدل العقل بالإنجيل، وحل الانسان محل المسيح، فلم يعد هناك آله في رؤوسنا وأنسان في قلوبنا، بل تفرد الانسان بأن يكون مفكراً بعقله واعياً الطبيعة وذاته⁽³⁾.

نفهم مما سبق أن فويرباخ أراد أن يبين أن كل الموجودات كانت أفكاراً من صنع عقل الانسان وخياله، فلا شيء يوجد ما لم يأخذ وقت الانسان وتفكيره وتأمله، بهذا فالإنسان هو الذي يقوم بعملية خلق تلك الأشياء، فلو تأملنا في أي مشروع، فإنه لا ينجز ما لم يكن مخطط له سلفاً، وهذا التخطيط لا بد له من وجود ذات أنسانية قامت بعملية التخطيط والتنفيذ، فلو لم تكن تلك الذات الانسانية موجودة، لما وجد المشروع أساساً، إذن الانسان هو الذي يخلق الأشياء الموجودة في الطبيعة أو في العالم المحيط به.

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص128.

(2) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص127.

(3) المصدر نفسه: ص134.

إذن علاقة الانسان بالاله لا تخرج عن كونها علاقة الانسان مع ذاته أو علاقته مع الطبيعة أو غيره من البشر، لأن موضوع الدين هو صورة الانسان لا الاله المفارق الخارق. يؤكد فويرباخ هذا بإشارته الى نصوص للقديس أوغسطين مفادها «إن الدين أول وعي الانسان لذاته ولكنه وعي غير مباشر» فالدين لا يمكن أن يكون سوى وعي الانسان لذاته⁽¹⁾. لذلك عدّ الدين المسيحي محاولة للنهوض بمجموع علاقات الانسان مع نفسه، أي مجموع علاقات الانسان بوجوده النوعي لا الفردي، لأن الكائن الآلهي ليس شيئاً سوى الكائن الانساني محرراً من قيود الفردية وحدودها⁽²⁾.

إذن فأن عرض جوهر المسيحية لا يعني الا عرض ماهية الانسان أمامه بعد أن سلبت منه، التي أغفلت لمصلحة الاله، فالنقد الذي قدمه فويرباخ نقده للانسان لجهله بتلك الماهية لا نقد عقله وكان الغرض من ذلك جعله واعياً بتلك (الماهية)، كما أن المسيحية هي الدين الوحيد الذي وهبت فيه صفة الانسانية لله، وتلك أبرز سماتها، فهي عملت على إعادة ماهية الانسان الى ذاته، فما ماهية الدين الا ماهية الانسان نفسها⁽³⁾.

يخلص فويرباخ في نهاية تحليله ودراسته لجوهر الدين، إلى أن الدين المسيحي هو تعبير عن العلاقة بين الانسان وذاته، كما يبين أن ارتباطه بجوهره هو ارتباط بوصفه موجوداً آخر، أما الوجود الالهي فلا يعدو أن يكون وجود الانسان نفسه، لأن الانسان لا يستطيع أن يدرك الاله الا بهذه

(1) كالفيز، جان ايف: تفكير كارل ماركس (نقد الدين والفلسفة)، ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاس، دار اليقظة، دمشق، 1959، ص98.

(2) المصدر نفسه: ص99.

(3) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، ج8، مصدر سابق، ص102.

الطريقة، أي الا بإدراك نوعه الانساني⁽¹⁾.

يوضح فويرباخ ذلك بقوله «خلاصة الدين هو إن أي شيء لا يساوي شيئاً بالمقارنة بي، أن كل عظمة النجوم وعظمة الالهة أصحاب مذهب التعدد تختفي أمام عظمة الروح الانسانية، كما تختفي كل قوى العالم أمام قوة القلب الانساني»⁽²⁾. أما القول بأن الوجود الالهي وجود مستقل ومفارق لجوهر الانسان وبأنه فوق طبيعي فما فهو الا مجرد وهم زائف حسب رأيه.

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص121.

(2) فيويرباخ، لودفيج: اصل الدين، مصدر سابق، ص113 - 114.

المبحث الرابع

النزعة لإصلاح الدين: نقد اللاهوت

كانت هذه النزعة حاضرة في فلسفة فويرباخ بصورة كبيرة، إذ تمكن من خلال نقده اللاهوت من وضع حجر الأساس لبدايات فلسفته الأنثروبولوجية، كما خصص القسم الثاني من كتابه جوهر المسيحية لموضوع الدين اللاهوتي من أجل مقارنته مع القسم الأول الأنثروبولوجي لبيان أنه ما اللاهوت الا أثبات الدين الأنثروبولوجي بصورة غير مباشرة فما الصفات الالهية التي يهبها اللاهوتيين الى الاله الخارق صفات أنسانية بحته لكن عند نسبتها الى اللاهوت والاله المفارق أكتسبت بنظرهم قدسية الهية.

وقد أدرك فويرباخ من خلال تناوله لموضوع الدين أنّ اللاهوت المسيحي يصغر من شأن الطبيعة⁽¹⁾. لذلك عمل على نقد تلك الجوانب اللاهوتية التي تضمنها الدين المسيحي والتي شوّهت الأفكار المسيحية الأصلية، فهو أراد في دراسته لها أن يستعيد ما في هذه ألديانة من جوانب

(1) يوسف، يسار احمد: فلسفة الممارسة عند كارل ماركس والماركسيين، مصدر سابق، ص40.

إنسانية قد خفيت تحت جلباب لاهوتي. لذلك لاحظ فويرباخ إن مبادئ المسيحية الحقّة في القرن التاسع عشر يرفضها من يدعي أنتماءه للمسيحية ويدافع عنها من خلال تقديم كل ما هو سلبي وسيئ على أنها المسيحية، إلا إنهم في الحقيقة لم يأخذوا منها سوى الأسم فقط⁽¹⁾. إذن أصبح السلوك الديني لديهم مجرد مظهر فارغ⁽²⁾.

لهذا أنتقد فويرباخ المسيحية لكونها أصبحت في عالمنا الحديث واهنة وحرفية وقد أستبعد منها الاله الحي (الانسان) وأستبدله بآله لاهوتي لا عقلاني⁽³⁾. يقول كارل بارث «إننا نسيء فهم فويرباخ إذا رأينا في هذا التحجيم الأنثروبولوجي خطأ من قدر الدين واللاهوت إنه يؤكد ماهية الانسان بشدة وحماس في مواجهة اللاهوت والفلسفة المثالية....، إنه يرغب في أن يبعث بنداء، نداء العزوف عن الكذب إلى الحقيقة من الموضوعات الدينية إلى المحمولات الدينية، التي وحدها لها معنى وحقيقة من الله إلى العالم والانسان، من الايمان إلى الحب من السماء إلى الارض»⁽⁴⁾.

أن نقد فويرباخ للدين المسيحي لم يكن نقداً للمسيحية بصورة عامة ولم يكن أيضاً رفضاً كلياً لها، لأنه أنتقد الجوانب اللاهوتية فيها تلك الجوانب التي هي أيضاً الصفات الانسانية في الإله، وتصغر من شأن الإنسان، وأوضح دليل على أن نقده للمسيحية لم يكن بصيغة رفضه تماماً هو تأييده لللاهوت البروتستنتي الذي يقترب كثيراً من نزعتة الانسانية،

(1) فيريه، ميشال: الماركسيون والدين، مصدر سابق، ص 141.

(2) المصدر نفسه: ص 142.

(3) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، ج 8، مصدر سابق، ص 104.

(4) نقلا عن ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 214.

ولاسيّما عند كارل بارث Karl Barth⁽¹⁾ في مقالته «اللاهوت والكنيسة» إذ رأى أنّ تلك النزعة (الانسانية) تتفق مع التقاليد المسيحية القديمة التي تؤكد أنّ «من ينكر دين الانسان ينكر آخرة الله»⁽²⁾. نرى هنا اعترافاً صريحاً بأن الله هو الانسان وما يتعارض مع الانسان يتعارض مع الله لكن على الرغم من ذلك إنّهُ (كارل بارث) يأخذ على فويرباخ قوله بهوية الله مع الانسان.

أستخدم فويرباخ في نقده للاهوت ولالدين المسيحي الذي زُيفَ، المنهج النفساني التكويني (النشوء النفساني) وسيلة لإستعادة فكرة الله بوصفه جوهرًا للانسان، بمعنى إعادة جوهر الانسان الى ذاته من خلال وعيه له⁽³⁾، ولم يستخدم المنهج التحليلي لأنه لا يعتبر الدين المسيحي مجرد عرض للمطلق ومطلوب تحليله من خلال الأساطير، بل رأى أنّه لابد من إعادة فهم وعي جديد لهذه النظرية وتكوينه، لأن جذورها تكمن في الروح الانسانية⁽⁴⁾. يعود السبب في استخدام فويرباخ المنهج التكويني، لأنه منهج لا يدرك أو يدرس عقائدياً موضوعاً معطى في الطبيعة بل يدرس أصل ذلك الموضوع من حيث كونه موضوعاً واقعياً أو مجرد تمثّل، كما إنه يميز بين

(1) كارل بارث: عالم لاهوتي كالفيني سويسري (1886 - 1968)، يعده الكثير من العلماء من اهم مفكري القرن العشرين وقد وصفه البابا بيوس الثاني عشر بأنه اهم عالم لاهوت ظهر منذ توماس الاكوينى، كان اكثر وصف ادق بعمله هو «لاهوت الكلمة» .

(2) بدوي، عبدالرحمن: الموسوعة الفلسفية، مصدر سابق، ص214.

(3) كولينز، جيمس: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 1973، ص338.

(4) تسيمر، روبرت: في صحبة الفلاسفة، مصدر سابق، ص188.

الذات والموضوع⁽¹⁾. بالإضافة إلى إنه بين أن الإبداعات الانسانية تتحقق فقط في الجوهر الانساني في الديانة المسيحية وليس في المسيحية بوصفها ديناً⁽²⁾. لأنه لو تناول الدين المسيحي بطريقة تحليلية سوف لا يضيف شيئاً لذلك الدين، لأن الانسان سيكون أمام نص مقدس لا يجوز المساس فيه وتفسير أصله وسبب تكوينه وبهذا ستختفي وتفنئ كل الإبداعات الانسانية.

والسبب الآخر في نقده لللاهوت أن الأخير جعل الأختلاف بين الانسان والله كيفياً بعد أن كان كميّاً، فالدين المسيحي كان يرى أنه مثلما يتألم الانسان يتألم الله الا إن الله يتألم بدرجة أكبر، أي بلا حدود، ويعرف بدرجة أكثر من معرفة الانسان أيضاً، الا أن اللاهوت جعل هذا الأختلاف كيفياً بعد أن فضل الله على الانسان وجعله كائناً مفارقاً للانسان مختلفاً عنه تمام الأختلاف⁽³⁾.

إذن كانت الغاية من نقد اللاهوت بهذه الصورة لتحرير الانسان من الأوهام وأدراك ذاته وتعقل جوهره والطبيعة المحيطة به، وأن يؤثر في تلك الطبيعة ليكون هو من يحرك ما حوله لا العكس، أي لا يكون مجرد أداة يحركها كائن فوق أنساني وفوق طبيعي⁽⁴⁾. ويوضح فويرباخ ذلك بقوله «إنني يمكنني في خيالي وإرادتي أن أجعل كل الأشياء وبالتالي أن أجعل العالم نفسه يظهر أو يختفي، هذا الاله خلق العالم أيضاً من العدم،

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص181.

(2) كالفيز، جان ايف: تفكير كارل ماركس (نقد الدين والفلسفة)، مصدر سابق، ص84.

(3) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص210.

(4) كالفيز، جان ايف: تفكير كارل ماركس (نقد الدين والفلسفة)، مصدر سابق، ص106.

وإذا أراد إحالته الى العدم أيضاً فيكون لأشياء سوى تجسيد من قوة خيال الانسان، وبالنسبة لي يمكنني بإرادتي أن أتخيل العالم على أنه موجود أو غير موجود، وأن أؤكد وجوده أو أنكره»⁽¹⁾.

على الرغم من كل ما تقدم لم يرفض فويرباخ آله المسيحية، بل على العكس من ذلك رأى أن كل الصفات التي أُعطيت للمسيح كانت صفات مرغوباً فيها، لكن أراد أن يبين أن تلك الصفات ليست فوق طبيعية بل هي صفات أنسانية نابعة من المشاعر والأحتياجات البشرية⁽²⁾. لأنه عدّ الاله المسيح الوسيط بين الاله (النوع) والدين الذي هو الاله على الارض، ورأى إن الاله الحقيقي هو الكائن الحي الموجود مشخفاً الذي هو حي يرزق، على عكس ما يراه اللاهوت من أنه خالد وغير متحدد ولا نهائي، ولا يوافق فويرباخ على أن وجود الاله يتوقف على أدلة وبراهين تُقدّم، لأنه يُعدّ تلك الأدلة عبارة عن فصل الاله عن ذاته، فيصبح الاله كائناً له وجود مستقل خارج عنا غير معتمد على الشعور الانساني بل لا يصبح وجوده من أجل الانسان⁽³⁾، لأن الأدلة تؤدي الى فصل الانسان عن جوهره وهذا تناقض لذلك رفض تقديم أدلة على وجود الاله.

إذن أراد فويرباخ أن يجعل اللاهوت جزءاً من الأنثروبولوجيا وليس العكس، إذ جعله يعترف صراحة بأن الانسان هو من يصنع ماهيته، لأن اللاهوت عنده ليس هو الموضوع الحقيقي للدراسات المسيحية، بل الانسان هو موضوع تلك الدراسات، كما يرى أن أسباغ الصفات البشرية

(1) فيورباخ، لودفيج: اصل الدين، مصدر سابق، ص 90.

(2) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، ج8، مصدر سابق، ص 106.

(3) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 207.

على الاله نظرية لابد من أن تعكس لأن الجنس البشري هو وحده الذات المطلقة التي توهب صفات الالهية⁽¹⁾. وما يؤكد صواب هذا قول روجيه صديق ماركس وتأكيده أن المسيحية الحقّة هي وحدها التي تكون عبارة عن أنثروبولوجية خالصة⁽²⁾.

(1) زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق، ص1437.

(2) كالفيز، جان إيف: تفكير كارل ماركس (نقد الدين والفلسفة)، مصدر سابق، ص97.

الفصل الثاني

الدين هو اغتراب الانسان

المبحث الأول: اغتراب المطلق عند هيغل

المبحث الثاني: الاغتراب عند فويرباخ

المبحث الثالث: الاغتراب عند ماركس

تمهيد

نظرة عامة تجاه مفهوم الاغتراب

عُرِفَ الاغتراب أستناداً إلى أصله اللاتيني Alienation أو Alienatus بأنه فقدان الانسان لذاته، بمعنى أن الانسان المغترب هو من لا يملك ذاته⁽¹⁾، والمفارق لجوهره.

كما عُرِفَ أيضاً بأنه حالة من النقص والتشويه والخروج عن الوضع الصحيح⁽²⁾. أي إنه حالة من فقدان الشخص لوضعه الطبيعي كأن يكون فقدان ذاته أو بيئته أو ملكيته.

وعرف أريك فروم⁽³⁾ Erick From الاغتراب بأنه نمط من التجربة

(1) الشاروني، حبيب: الاغتراب في الذات، مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد 1، 1979، ص69.

(2) زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق، ص79.

(3) اريك فروم: عالم نفس وفيلسوف انساني الماني امريكي (1900 - 1980) ولد في مدينة فرانكفورت وهاجر الى الولايات المتحدة الامريكية، والتحق بجامعة فرانكفورت وهايدلبرغ حيث درس فيها العلوم الاجتماعية والنفسية والفلسفية، من اعماله الهروب من الحرية، التحليل النفسي والدين وغيرها.

يشعر الفرد من خلاله بأن نفسه غريبة عنه أي منفصلة عنه⁽¹⁾.

أما على وفق الفهم الاجتماعي فقد عرف الاغتراب على إنه أنحلال العلاقة التي تربط الفرد بالآخرين، أي هي تلك الحالة التي ينفصل فيها الفرد عن كل ما يحيط به فيرى أنّ كل تلك الأشياء، بل حتى أبناء جنسه غرباء عنه، وبهذا سيكون الاغتراب حالة من سلب الوعي الجذري من قبل الفرد عن الجماعة من خلال سيطرة هذا الشعور عليه⁽²⁾.

ويرى البعض إن المفهوم الكلي للاغتراب يجد تعبيره الأول في الفكر الغربي في المفهوم الوثني، لأن هذا النوع من الاغتراب كان لا يعتمد على اعتبار الانسان يعبد كثيراً من الآلهة بدلاً من آله واحد، بل يتمثل في أن هذه الأوثان هي صنع يد الانسان فهو يصنعها بنفسه ويغرب ذاته بها، ويحول مشاعره الى ذلك الوثن كما يحول ذاته اليه، ثم يقوم بعبادة ما صنعه هو وما أضاف إليه من خصائص حياته وبدلاً من أن يعامل ذاته كخالق لهذه الأوثان، شرع بعبادتها والخضوع لها وهنا يخلع ذاته عن جوهره وعن ثروة طاقاته⁽³⁾.

نفهم مما تقدم إن الاغتراب في كل حالاته السابقة ذو معنى سلبي يدل على الانكسار وأنّه «وعي مريض لفينومينولوجيا العقل، وعلى أنه تنازل

(1) يوسف، يسار احمد: فلسفة الممارسة عند كارل ماركس والماركسيين، مصدر سابق، ص 156.

(2) الجابري، علي حسين: محنة الانسان بين العلم والفلسفة والدين (دراسة لعلاقة العلوم المعاصرة بالمعرفة القبلية)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق، 2009، ص 21.

(3) فروم، اريك: مفهوم الانسان عند كارل ماركس، ترجمة محمد سيد رصاص، دار الحصاد، ط 1، دمشق، 1998، ص 63 - 64.

عن الوجود وعن الذات من أجل الآخر»⁽¹⁾.

إن مفهوم الاغتراب ليس له تعريف محدد مما أدى الى تشتت معناه وتعدده، كما إنه أُستخدم من قبل غير المختصين وأُستخدم أيضاً في المجالات غير العلمية وهذا ما أضاف اليه الطابع العاطفي.

الا إننا نستطيع أن نلخص معانيه بعدة مضامين رئيسة إستناداً الى تقسيمات الدكتور قيس النوري وهي على النحو الآتي: -

1. الاغتراب بمعنى الانفصال: ينشأ هذا الاغتراب عن حالات الانفصال

الحتمي المعرفي للكيانات أو العناصر في واقع الحياة، بالإضافة الى إن هذا الانفصال يتولد من حالات الاحتكاك والتوتر بين الأجزاء المنفصلة، يبرز هذا المعنى في كتابات هيغل Hegel لما يراه من أنَّ الكون يتكون من أجزاء متناقضة ومتفاعلة فيما بينها لكنها متكاملة⁽²⁾.

2. الاغتراب بمعنى الانتقال: يكتسب هذا الاغتراب معناه عندما

يرتبط بعملية التخلي Renunciation عن حق من الحقوق التعاقدية Contractual Rights فيما يخص الملكية. أي إنه يعني مصادرة حقوق الملكية المتعلقة بأحد الافراد، ونقلها الى شخص آخر وهذا يولد توتراً بين العلاقات كما يؤكد الباحثون شعور أصحاب الملكية المستلبة بالغضب.

(1) سوسان، جيار بن ولايكا، جورج: معجم الماركسية النقدي، ترجمة جماعية، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2003، ص102.

(2) النوري، قيس: الاغتراب اصطلاحاً ومفهوماً وواقعياً، مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد1، 1979، ص14.

3. الاغتراب بمعنى الموضوعية: يتكون هذا الاغتراب نتيجة لوعي الفرد بوجود الآخرين فهو يشعر بأن الآخرين هم بالنسبة إليه كأشياء مستقلة عنه، بغض النظر عن طبيعة العلاقة التي تربطه بهم، الا إن هذا الاغتراب يكون مصحوباً بالشعور بالوحدة العزلة، بدلاً من التوتر والأحباط⁽¹⁾.

4. الاغتراب بمعنى القدرة والسلطة: يقوم هذا النوع على الشعور بالعجز وأنعدام القدرة وكان أول ظهور لهذا النوع مع ماركس، كما أن معنى العجز Powerlessness وعدم القدرة هو من أكثر المعاني استخداماً في البحوث المعنيّة بموضوع الاغتراب⁽²⁾. ويتضح ذلك من خلال بيانه أغتراب العامل أمام الرأسمالي وعجزه عن مجابهته والمطالبة بحقوقه التي تتناسب مع جهده المبذول فهو يظهر عجزه أمام هذه القوى المسيطرة، على الرغم من حداثة هذا المعنى الأخير للاغتراب الا إن ظاهرة الاغتراب ظاهرة حتمية في مختلف المجتمعات والعصور والأزمان والأمكنة، لذلك سنتتبع أصوله التاريخية على النحو الآتي: -

سجل مفهوم الاغتراب حضوره منذ الديانات الكبرى المتمثلة باليهودية والمسيحية وصولاً الى الفكر اليوناني، فنحن نجده في مثل افلاطون وظلاله الأرضي، هنا نجد أوضح تجسيد لاغتراب الانسان كما يرى افلاطون لأنه يرى إن الوجود الحقيقي هو في عالم المثل والانسان

(1) المصدر نفسه: ص14.

(2) يوسف، يسار احمد: فلسفة الممارسة عند كارل ماركس والماركسيين، مصدر سابق، ص155.

مغترب عن وجوده الحقيقي بوجوده الأرضي هذا⁽¹⁾. وهذا ما تكرر أيضاً مع افلوطين في نظريته للفيض⁽²⁾.

ثم أنتقل هذا المفهوم الى العصور الوسطى والتفكير الوسيط إذ تمثل في انفصال الانسان عن جوهره وعن ذاته وعن الآخرين، فبالإضافة الى الإزدواجية التي أضافها الدين للانسان من مضمون مطلق علوي ووجود طارئ وديوي عمدت الفلسفة الى معالجة الأمر بصورة تختلف عما عالجها الدين من اغتراب⁽³⁾.

أن حالة الانفصال التي يعيشها الفرد تجاه ذاته والآخرين يغلب عليها الطابع النفسي أو الروحي، هذا ما دعا معظم الباحثين إلى عزو موضوع الاغتراب الى أساس ديني⁽⁴⁾. فمثلاً يقول ابن عربي في كتابه «الفتوحات المكية» أن أول غربة أغتربها الانسان تمثلت حينما وجدنا أنفسنا بأجساد حسية في وطن مغترب عن وطن الاشهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا في بطون الأمهات، فكانت الأرحام وطننا فأغتربنا عنها بالولادة⁽⁵⁾.

ثم أستمح حضور مفهوم الاغتراب في العصور الحديثة بصورة أوسع فعند ديكارت (1596-1650) مثلاً يغترب الأنا عن ذاته في «الكوجيتو» بما يمكن أن يكون اغتراباً ميتافيزيقياً أو نوعاً من الاغتراب الذي تعيشه الذات في تجربة «أنا أفكر إذن أنا موجود» فقد كانت منفصلة عن هذا الوعي الذي

(1) خالد، عبدالكريم هلال: الاغتراب في الفن، منشورات جامعة قاريونس، ط 1، بنغازي، 1998، ص140.

(2) المصدر نفسه، ص141.

(3) خالد، عبدالكريم هلال: الاغتراب في الفن، مصدر سابق، ص141.

(4) المصدر نفسه: ص142.

(5) المصدر نفسه: ص143.

يُعدّ بمنزلة أكتشاف حقيقتها من خلال عملية التفكير. كما نراه عند كانط (1724 - 1804) من خلال الشيء في ذاته الذي يناظر الأشياء المحسوسة ويقابلها⁽¹⁾.

فالأشياء المحسوسة تكون مغتربة عن المعرفة البشرية لأنها غير منطبقة على المعرفة القبلية الفكرية التي في العقل، إستناداً إلى رأي كانط الذي يرى أنّ المعرفة الحقيقية والصادقة تتكون عندما تنطبق صور الأشياء المحسوسة التي تستلمها الحواس من العالم الخارجي مع المعرفة القبلية العقلية التي تعمل على تنظيم تلك الصور زمانياً ومكانياً وبهذا تتكون معرفة صحيحة ودقيقة وستكون هي الوسيلة ذاتها التي تنتهي حالة الاغتراب، فالأشياء المحسوسة بإتحادها مع المعرفة العقلية الفطرية القبلية التي تكون بمثابة الأطر التي تنظم المحسوسات في داخلها.

لقد حضي مفهوم الاغتراب بأهتمام أكبر لدى فلاسفة العقد الاجتماعي أمثال توماس هوبز (1588 - 1679) وجان جاك روسو (1782 - 1778) حيث عمل هؤلاء الفلاسفة على دراسة العلاقات الانسانية وأهتموا كثيراً بتأمين حياة منظمة للأفراد، فقاموا بوضع عدة شروط يتنازل الفرد فيها عن جزء من حقوقه للجماعة ليضمن أمنه، ويضمن حياة خالية من الصراعات بين المتنافسين، هذا التنازل أو التخلي عن جزء من حقوقه يجعله يغترب عن ذاته وعن الآخرين، فهو هنا أختفى مقابل هيمنة الجماعة⁽²⁾. بمعنى أن الجماعة تقوم بتأمين مصدر لحماية الفرد ولحماية أمنه مقابل أن يعيش في

(1) المصدر نفسه: ص142.

(2) خالد، عبدالكريم هلال: الاغتراب في الفن، مصدر سابق، ص146.

ولانستطيع الوقوف على مفهوم الاغتراب عند فويرباخ الذي هو موضوع هذا الفصل مالم نتوقف عند الاغتراب لدى هيغل الذي أستقى فويرباخ منه الفحوى الفلسفية لهذا المفهوم وإسقاطه على فلسفة الدين، وكذلك مالم نتوقف عند الاغتراب لدى ماركس الذي يمثل التداعيات الفلسفية الأكثر تطوراً لمفهوم الاغتراب الفويرباخي في بناء هيكلية فلسفة ماركس، وهذا ما سنوضحه في المباحث المقبلة.

(1) رجب، محمود: الاغتراب، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1986، ص58.

المبحث الأول

اغتراب المطلق عند هيغل

أولاً المطلق هو اساس الوجود وغايته: -

أعتبر هيغل الديالكتيك العام للدين عبارة عن كشف تدريجي للروح المطلق الذي هو الغاية الأسمى في المنهج الهيجلي إذ تكشف الروح عن ذاتها من خلال مجموعة من الصور والأشكال⁽¹⁾. ومن خلال أدراك هذه الصور والأشكال نتمكن من أدراك هذا المطلق الذي تغرب عن ذاته من خلال تلك الصور.

لكن على الرغم من أن هيغل رفض فكرة التعالي أو المفارقة الا أنه لم يرفضها بصورة تامة، لأنه أراد أن يبرهن على إنه لايمكن إدراك المطلق أو الله الا من خلال أدراك الوجود الانساني له⁽²⁾.

أي أن الوجود الانساني ما هو الا لحظة من لحظات المطلق لأن المطلق هو الوجود الكلي الذي يحوي في داخله كل الموجودات الجزئية

(1) ابراهيم، زكريا: هيغل او المثالية المطلقة، مصدر سابق، ص410.

(2) المصدر نفسه: ص411.

والنسبية. بالإضافة الى أن معرفة المطلق ليست معرفة من الخارج، بل هي نابعة من داخل ذاته، لأن المطلق هو حركة تنشر ذاتها من خلال الموجودات الجزئية، وكنتيجة حتمية لهذه الحركة سيكون وعي الذات من قبل ذلك الفكر الذي تغرب من أجل وعي هذه الذات⁽¹⁾. هنا سيكون المطلق أكثر حضوراً في الانسان أو في النوع البشري⁽²⁾.

يرى هيغل أن الانسان أخطأ إذا اعتقد أنه أساس وجوده، لأن الوجود الحقيقي هو الوجود المجرد وأساس هذا الوجود هو المطلق، وما على الانسان الا أن يعي هذه الحقيقة ويبدأ بأدراك ذاته ليعود الى وجوده الحقيقي محطماً القيود المادية التي جسدت، وجعلته شيئاً أو كائناً مستقلاً عن وجوده الحقيقي.

لهذا السبب رغب هيغل في إعادة كل الجزئيات والنسبيات الى المطلق، من خلال رغبته في المصالحة بين الاله المطلق والعالم في الفكر الانساني، لذلك جعل موضوع الفلسفة هو الكلي وأعتبر وعي الانسان توسطاً لأدراك ذلك الكلي⁽³⁾.

دعا هيغل الى ضرورة سمو العقل البشري في الفلسفة الى عقل الهي وتعرفه في هذا العالم⁽⁴⁾. لأن العقل الالهي قد غرب ذاته في هذا العالم المحسوس والانسان من خلال هذا العالم سيتمكن حتماً من أدراك العقل الالهي تدريجياً، فكلما ازدادت معرفته ارتقى وأقترب من العقل الالهي المطلق.

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص145.

(2) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية العربية، ج8، مصدر سابق، ص104.

(3) شنيدرس، فرنر: الفلسفة الالمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المجلس الاعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005، ص16.

(4) المصدر نفسه: ص22.

إذن كانت حالة الاغتراب عند هيغل هي أمراً ضرورياً يدرك الروح من خلاله ذاته بوساطة الحلول في نقيضها الآخر (الفرد)، على الرغم مما يسببه لها هذا التخارج من الألم والمعاناة، إلا أنه في الوقت نفسه يجعلها تعبر عن حريتها وعودتها الى ذاتها من جديد، نستنتج من هذا أن الاغتراب حالة مؤقتة تمر بها الروح فقط لأجل أثبات وجودها وأثبات إنها أساس الوجود البشري⁽¹⁾.

على هذا الأساس فالعالم عند هيغل ليس سوى الروح المطلق في حالة اغتراب⁽²⁾. فبعد أن تغربت الروح بالمادة، وتعرفت ذاتها من خلال المادة ستنتهي بهذا التغرب والتخارج بوحي خاصيتها المطلقة⁽³⁾.

ثانياً الدين هو الوعي: -

يرى هيغل أن الدين ما هو إلا أعلى صورة من صور الوعي الذاتي⁽⁴⁾، وأن لا يُتَوَصَّل إليه إلا بعد الفصل بين فكرة المطلق وأدراك المطلق، أي بين المطلق بوصفه ذاتاً مستقلةً وأدراك ذلك المطلق من خلال الوعي والتعقل التدريجي له⁽⁵⁾.

إذن فالمطلق ليس عبارة عن وحدة لا حقيقة لها بل هو وحدة لها وجودها وهي حية في ذاتها، وتوجد في صيرورة أبدية فهي ليست جوهرًا

(1) خالد، عبدالكريم هلال: الاغتراب في الفن، مصدر سابق، ص 147.

(2) خالد، عبدالكريم هلال: الاغتراب في الفن، مصدر سابق، ص 149.

(3) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 195.

(4) عطية، أحمد عبدالحليم: فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 155.

(5) هاردوايس، ليون: الدين والدولة في فلسفة هيغل، ترجمة قاسم جبر عبدة، تقديم ميثم محمد يسر، بيت الحكمة، بغداد، 2012، ص 70.

فقط، بل هي وجود معقول أيضاً، أي قابلة للتعقل البشري الذي تتخذه وسيلةً من خلالها تدرك ذاتها⁽¹⁾. والسبب في اختيار الروح المطلق للانسان وسيطاً هو أنه الكائن الوحيد الذي يمتلك قدرة الوعي. يؤكد هيغل ذلك بقوله «الروح في الحقيقة لها شكل واحد فحسب، الا وهو هذا الانسان، التجلي الحسي للروح لكن إذا لم يتحدد العنصر الباطني على أنه الروح فأن الشكل يصبح في التو شكلاً عارضاً أو غير مهم»⁽²⁾.

بالإضافة الى هذا يبين هيغل أن الانسان الجزئي يختلف عن المطلق الكلي أو كما يسميه أحياناً الله، ويعلل سبب الاختلاف والتباين بينهما بأنه لو كان شبيهاً به لما كانت هناك حاجة الى توسط ليتم الانتقال بواسطتها من الجزئي الى الكلي، إلا أن هذا الاختلاف لا ينفي التشابه بين صفات المطلق والانسان فالاختلاف سيكون حول صفة الإطلاقية فقط، بمعنى أن الروح ستكون مدركة لذاتها وستكون طبيعة العلاقة بينها وبين الانسان مطلقة أيضاً ومتحررة ومباشرة، يبين ذلك بقوله «إنني أنا والله مختلفان الواحد عن الآخر فاذا كان الأثنان واحداً إذن ستكون هناك علاقة مباشرة وسيكون هناك تحرر من أي توسط وستكون هناك وحدة بدون علاقة، بدون تمايز أو فرق، ولو كانت لهما هوية واحدة في الوقت نفسه مع اختلافهما إذن فهذه الهوية هي نفسها مختلفة مع اختلافهما»⁽³⁾. لذلك ظل هيغل ينظر الى صلة الله بالانسان على إنها المشكلة الأساسية في الدين.

(1) شنيدرس، فرنر: الفلسفة الالمانية في القرن العشرين، مصدر سابق، ص17.

(2) هيغل، فردريك: محاضرات في فلسفة الدين ديانة الطبيعة وديانة الحرية، الاعمال الكاملة، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2003، ص75.

(3) هيغل، فردريك: محاضرات في فلسفة الدين فلسفة الدين، الاعمال الكاملة، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2002، ص115.

وعلى هذا الأساس عرف هيغل الدين بأنه الوعي الذاتي بالروح المطلق، على نحو ما يتصوره أو يتمثله الروح المتناهي (الإنسان) أي إن الشعور الديني ما هو الا تعبير عن المعرفة التي يكونها الروح عن ذاته⁽¹⁾، وما يكتسبه الإنسان بمعرفته لهذه الروح.

ثالثاً علاقة المتناهي باللامتناهي: -

إن اللامتناهي غير منفصل عن النهائي، بل بالعكس يتجلى من خلاله، كما أنَّ اللانهاية هي الحركة التي من خلالها يتجاوز المتناهي نفسه ويفني نفسه (يغترب) أي يموت⁽²⁾، بإندماجه باللامتناهي.

نستطيع هنا أن نلاحظ حقيقة وهي أمكان الأهتمام من النهائي الى اللانهاية، أي من خلال نقيضه من خلال الروح المتناهية (الذات) تستعيد الروح اللامتناهية ذاتها وتنتهي بعودتها هذه حالة الاغتراب، أي لو لا هذا النقيض المتناهي، لما أمكن اللامتناهي المطلق أن يستعيد ذاته بعد أن تغرب، كما أنه عندما يفصح عن ماهية اللانهاية سيكون هنا نفي للنهائي وأيضاً في الوقت نفسه سيفصح عن النهائي ضمناً⁽³⁾.

لهذا السبب اعتبر هيغل المسيحية أرقى الأديان، لأن السيد المسيح هو ابن الله، وهو الروح الكلي الذي تغلغل في الطبيعة (تغرب)، أي إنه هو الروح لذاته ومن بعد موته أصبح لذاته وبذاته، فهو مثال بارز على أن المطلق بعدما أكتسب الخبرة وأدرك ذاته من خلال الطبيعة أرتفع بعد

(1) ابراهيم، زكريا: هيغل او المثالية المطلقة، مصدر سابق، ص 408.

(2) غارودي، روجيه: فكر هيغل، مصدر سابق، ص 148.

(3) هاردوايس، ليون: الدين والدولة في فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 112.

أكتسابه لها ليتخلص من تلك الاغلال المادية وأصبح الفكر لذاته وبذاته⁽¹⁾.

كما يميز هيغل مراحل الثالوث المقدس للمسيحية من خلال تصويره الكلي والجزئي والفردى والكلي هو الآب الذي هو الفكر المحض، فهو يتحول من فكرة واحدة الى عدد من الأفكار، الى الأبن المسيح من ثم يعود الى ذاته ليتعرف موضوعه المطابق له حينما يصبح تلك الروح المطلقة⁽²⁾. أي إنه عبارة عن فكرة واحدة عند تغربه يتحول الى كل الأفكار الموجودة في الطبيعة والمتكثرة بعد محاولة الإدراك والوعي وعي المطلق يعود الى ذاته الى كونه فكرة موحدة.

نفهم مما تقدم أن الانسان المدرك لهذا المطلق سيغرب ذاته بوعيه لهذه الروح لأعتقاده أن المطلق هو الحقيقة التي يجب أدراكها فيجهد نفسه من أجل معرفة ذلك المطلق، وبهذا سينفصل عن ذاته ويماهي ذاته في أدراك المطلق.

رابعاً اغتراب الذات عن جوهره: -

من خلال هذا الأنفصال أنفصال الانسان عن ذاته وعن جوهره الخاص، سيكتسب جوهر الالوهية شكلاً مختلف جذرياً عن الجوهر الانساني وهذه هي لحظة الأستلاب للفرد فالأستلاب عند هيغل تشيؤٌ وخروج من الذات، أي أن الانسان يسقط ذاته خارج ذاته ويمنح ذلك التخارج شكل

(1) يسر، ميثم محمد: الدين والدولة عند هيغل، اطروحه دكتوراه، جامعة بغداد، كلية الاداب، 2011، ص47.

(2) النقشبندی، منى محمد عمر العزاوي: القومية والدين عند هيغل. وموقف الفكر العربي منها، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الاداب، 2000، ص58.

التعالى الذى يكتسب وجوده منه^(١). بمعنى أن الانسان يُخفى أو يُميت ذاته لأدراك ذلك المطلق.

المقصود بالموت هنا ليس مفارقة الحياة، بل إنَّ الموت هنا يعنى أن يذيب الفرد ذاته بأدراكه للمطلق، وعندما يدرك تلك الروح المطلقة فإنه يشعر بأنه بدأ يسترجع ذاته فيحيا من جديد بأنتمائه إلى المطلق. إذن فإنطلاقه الانسان بعملية الوعي تبدأ من المطلق وتنتهي اليه وأن كان لا علم له بما سينتهي اليه، ويؤكد هيغل ذلك بقوله «أن الكلي هو الموضوع، ويجري التفكير فيه على أنه خالص وبسيط ولكن ليس بعد التفكير الذى يتطور ويتحدد في ذاته، فأن كل الفروق لا تزال غائبة ولا توجد الا بالقوة أو الامكان»^(٢).

خامساً عودة الروح المطلقة الى ذاتها: -

إن الوعي المستعاد للروح المطلقة، وتعرفها نفسها هو نتيجة لازمة عن سيرورة مجردة تماهي من خلالها كل العناصر العيانية من الانسان والطبيعة، وبذلك سيكونان محمولين لتلك الروح، ومجرد وسائل تتخذها الروح لأدراك ذاتها، كما نلاحظ هنا أن الموضوع (الروح المطلقة) والمحمول (الموجودات الحسية) من خلال هذا التخرج والاعتراب في علاقة مقلوبة الواحدة تجاه الآخر^(٣).

(١) بونت، بيار وابراز، ميشال وآخرون: معجم الاثنولوجيا والانثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، ط١، بيروت، ٢٠٠٦، ص٤٩٠.

(٢) هيغل، فردريك: محاضرات في فلسفة الدين مدخل الى فلسفة الدين، الاعمال الكاملة، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، ص١١٣.

(٣) نبي، سربست: كارل ماركس (مسالة الدين)، مصدر سابق، ص٢٢٧.

إن هذا التقابل هو تقابل بين عمليتي الأولى الاغتراب والثانية التخارج (الاستلاب) ففي الاغتراب الأول يغترب الموضوع المطلق في محموله (الأشياء الحسية)، وفي الاستلاب يتشياً المحمول (الأشياء الحسية) في موضوعها بعد أدراكه ويتحد به.

يرى هيغل أن أستلاب الفرد لجوهره هذا، هو تعبير عن الحقيقة المسيحية التي تنص على «أن من يفقد نفسه يجدها» أي من يذيب ذاته بأدراكه المطلق لابد من إنه سيجدها بأدراكه للمطلق بصورة أفضل أو إنه «لابد للانسان من أن يموت حتى يعود فيحيا»⁽¹⁾.

يبين هيغل أن كل اغتراب ما هو الا اغتراب لوعي الذات ويتم استعادة الذات المغتربة من خلال ذلك الوعي، فهنا تبدو هذه العملية عملية سلب وتأكيد متواصلين لوعي الذات أو بعبارة أخرى أمتصاص له وطرح⁽²⁾. يؤكد هيغل هذا الرأي بقوله «يشترك الروح الالهي والروح البشري فيما هو قائم لذاته وبذاته، في الروح الكلي، المطلق، أنه روح، ولكنه يتضمن أيضاً الطبيعة في ذاته، إنه ذاته وأكتناه الطبيعة، هو ليس متماهياً معها بالمعنى السطحي ما هو محايد كيميائياً، لكنه متماه متماثل في ذاته هو واحد مع الطبيعة، أن تماهيه مع الطبيعة يكون بحيث أن الطبيعة التي تنفيه الواقع، لا

(1) ابراهيم، زكريا: هيغل او المثالية المطلقة، مصدر سابق، ص 455.

(2) نبي، سربست: كارل ماركس، مسألة الدين، مصدر سابق، ص 228.

* محايد كيميائياً: - يقصد به المتحايد الذي يتكون من جزئين متنافرين بالشحنة فعند اجتماعها يتكون التحايد والتساوي في محصلة الشحنة، مثل الجزيء H_2 ذو الشحنة الموجبة و O ذو الشحنة السالبة عند اجتماعهما يتكون المتحايد H_2O والذي يحمل الشحنتين معا في مركب واحد يطلق عليه المحاييد الكيميائي الماء.

يطرح الا كماهية مثالية هذه هي مثالية الروح أو شمولية الروح»⁽¹⁾.

أن الروح تلقي بنفسها الى الخارج، خارج ذاتها في الطبيعة وتُشَيِّذ ذاتها ثم تعمل على إثارة العقل البشري لتعقل هذا التشيُّذ، ومن ثم أدراك هذه الروح المطلقة فما الروح البشرية الا لحظة ضرورية لابد أن تمر بها الروح المطلقة من أجل تعقل ذاتها، أي أنها تحصل على أدراك ذاتها ووعيها من خلال نقيضها المتجسد.

لا يفرق هيغل بين الكل المغترب وأية لحظة فردية، إذ يوضح ذلك بقوله «الكل مثل أي لحظة فردية إنما هو واقع مغترب عن ذاته فينشق الى ملكوت حيث يكون الوعي بالذات، هو كمثل موضوعه، والى ملكوت مغاير هو ملكوت الوعي المحض»⁽²⁾.

نصل من خلال هذا إلى أن العقل الالهي المطلق غير متمايز عن العقول الجزئية التي تتعقله، أكد هيغل ذلك من خلال اعتقاده بأن كل عقل من تلك العقول هو لحظة من لحظات تكوين المطلق، وبهذا فإن المطلق الكلي لا يمكن أدراك ذاته الا من خلال الانسان الجزئي، والمعرفة التي يحصل عليها الانسان تدريجياً ما هي الا المعرفة التي يحصل عليها الانسان عن ذاته في المطلق⁽³⁾.

نستخلص مما تقدم أن هيغل يستخدم مصطلح اغتراب Entfremdung بصورة مزدوجة، فمرة يستخدمه بمعنى الانفصال Separation ومرة أخرى يستخدمه بمعنى التخلي أو التنازل Relinquishment والمقصود

(1) هيغل، فردريك: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص153.

(2) هيغل، فردريك: فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص515.

(3) ابراهيم، زكريا: هيغل او المثالية المطلقة، مصدر سابق، ص140.

بمفهوم الانفصال عند هيغل الانفصال عن النفس أو الاغتراب الذاتي - Self alienation المتعلق بالطبيعة الجوهرية للانسان وهذا النوع من الاغتراب يعد السبب الرئيس في التفاوت الحاصل بين ظروف الفرد الحقيقية وطبيعته الجوهرية لذلك يشعر باغترابه عن ذاته⁽¹⁾.

أما مفهوم التخلي فالمقصود به أن يتحد الفرد بالجوهر الاجتماعي فهو يتنازل عن ذاته من أجل أدراك المطلق وتحقيق الاتحادية، فهو لكي يحقق هذا الاتحاد ينهي اغتراب الروح لكنه يعرض ذاته الى الاغتراب الذاتي أي إنه يسلب ذاته بذاته، الا إن هذا الاستعمال لمعنى الاغتراب قد يكون تلاعباً لفظياً لإختلاطه بالمعنى الأول⁽²⁾، ففي كلتا الحالتين سينفصل الانسان عن ذاته ويعيش حالة من الاغتراب كما يفعل الروح الكلي في تغربه في الطبيعة المحسوسة المنافية لطبيعته، لكنه في النهاية يعود الى ذاته، وكذلك الانسان ففي محاولته لأدراك المطلق سيتوصل الى جوهر الحقيقة حسب ما يرى هيغل، أي إنه يصل الى جوهره الحقيقي الأصيل الذي أكتسب وجوده عنه وهو الروح المطلق لأن الانسان كما قلنا ما هو الا وعي وكائن مفكر لذلك فهو المتناهي الذي من خلاله يتم التوصل الى معرفة اللامتناهي.

(1) النوري، قيس: الاغتراب اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً، مصدر سابق، ص20.

(2) المصدر نفسه: ص21.

المبحث الثاني

اغتراب الانسان عند فويرباخ

تمهيد: - قلب هرمية مفهوم الاغتراب

لقد بات واضحاً أن الاغتراب في فلسفة هيغل هو المفهوم الرابط لمكونات الهيكل الفلسفي لهيغل، إذ كان بمثابة الأسمت الذي تترابط به هذه المكونات، وعلى الرغم من ذلك ورغم الأهمية الكبيرة التي أضافها هيغل إلى الفلسفة بأصطناعه مفهوم الاغتراب ليكون محركاً جوهرياً لفهم البنية التحتية لفلسفته، لم ينحرف بأي درجة عن نزعته المثالية، إذ كان الاغتراب الذي وصفه لا شاهد عليه ولا دليل، بل هو اغتراب يتماشى مع الخطوط الرئيسة للمذهب المثالي، إذ جاء مفهوم الاغتراب داعماً لمرتكزات العقل المطلق التي تنادي به المثالية، ومفسراً للتناقضات التي لا مفر منها في المذهب المثالي، وعلى رأسها أصل الوجود المادي في العالم، الذي وصفه هيغل بأنه الوسط الذي تغرب به المطلق ليدرك ذاته عن طريق الوسيط الروحي المتمثل بالانسان. على هذا الأساس جاءت أهمية فويرباخ بنزعته الواقعية الانسانية

بأصلاح هرمية مفهوم الاغتراب بعد أن كان واقفاً على رأسه بتبني هيغل البداية المبنية على أساس اغتراب الروح المطلق في الوجود المادي، تلك الفرضية التي من وحي الخيال لا تسندها بينة ولا دليل، في حين أنه مع فويرباخ كانت أنطلاقة الاغتراب من الانسان نفسه، من كيان روحي له وجود واقعي وبهذا أعاد الهرمية الى قاعدتها المتينة وهو الانسان بعد أن كان وسيطاً روحياً في فلسفة هيغل، وظيفته أدراك المطلق والإتحاد به، لكن فويرباخ جعل من هذا الوسيط الروحي الواقعي بطلاً أصيلاً في فهم كل مناحي الوجود، وجعل منطلق الاغتراب منه ليغترب في وسط الهي صنعته من قيمه، باحثاً عن ذاته بوصفها الممثلة لمجمل النشاط الانساني، إذ أعاد هرمية الاغتراب من جديد الى صوابها وأسسها الواقعية والانسانية، عندئذ أصبح الاغتراب قابلاً للفهم والاستعمال الصحيح في فهم الواقع والانسان.

إذن كان هدف فويرباخ منذ البداية هو إعادة الفلسفة من «مملكة النفوس الميتة» الى «مملكة النفوس الحية المجسدة»، بمعنى إنه أراد أنزالها من نعيم الفردوس السماوي الى جحيم البؤس الانساني كما يراها هيغل، ولكي يتمكن من تحقيق هذا كان لابد من توافر فهم أنساني وأستعمال لغة أنسانية، والسبب في اشتراطه هذه العناصر هو محاولته تخليص الانسان مما هو غارق فيه من الأفكار اللاهوتية⁽¹⁾.

أولاً الدين أساس الاغتراب: -

أعتبر فويرباخ الدين أغتراباً وتحققاً موضوعياً للسمات الانسانية

(1) عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص115.

التي يهبها الانسان لكائن خارق، فالدين عند فويرباخ هو «وعي الذات اللاواعي»⁽¹⁾ أي وعي الانسان ذاته، لكن عن طريق هذا الكائن الخارق، غير أن النقد الذي وجهه فويرباخ للدين غير مغزى الاغتراب الذي لم يظهر عند سابقه بالمفهوم الذي ظهر عنده⁽²⁾.

يرى فويرباخ أن أسقاط الانسان لصفاته الانسانية على الاله، يجعله يتنازل عن أفضل جزء منه لمصلحة وهم يلتذ به وبأفتقاره وأذلاله لوهم فيبتعد عن الواقع، صوب عالم آخر وهمي، وعلى هذا الأساس يصبح الدين أفعى تلتهم الانسانية وتتغذى على ما تسلبه من الانسان من صفات⁽³⁾.

مادام الانسان يكرس ذاته ويغربها لأجل أوهام بحسب ما يرى فويرباخ، لذلك فهو يرى أن الدين بهذا الشكل سيكون حاجزاً في وجه التقدم المادي، والأخلاقي والاجتماعي، لكن لو نظرنا اليه من جهة أخرى، أي لو أخذناه على إنه وسيلة لمعرفة ما يمتلكه الانسان من كنوز في داخله، لكان شكلاً من أشكال الروح الانسانية.

فما الدين عند فويرباخ الا نتاج الانسان عموماً والانسان البدائي خصوصاً، لأنه كان يعزو دوماً خوفه من الأخطار الى قوة خرافية خارقة للطبيعة، يهبها صفاته الخاصة، فيكون الانسان هو الذي خلق هذا الكائن الأسمى، بأسقاطه صفات النوع الانساني عليه، فأصبح الدين ساحة لقلب العلاقات الحقّة بين الانسان والله، إذ أصبح الله هو العنصر الخلاق

(1) روزنتال ويودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط2، بيروت، 1980، ص365.

(2) كورنو، أوغست: أصول الفكر الماركسي، مصدر سابق، ص83.

(3) انجلز، فردريك: لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، مصدر سابق، ص18 - 19.

والفعال⁽¹⁾. في حين أن هذه العلاقات هي علاقات الانسان بأفراد نوعه الآخرين.

كان الانسان البدائي يعتبر الاله موضوعاً مستقلاً عن الانسان، يتضح ذلك من خلال صناعته للوثن وعبادته له ومنحه كل الصفات التي يتمتع بها هو من صفات أنسانية سامية ورفيعة، الى أن تحول الوثن الى اله مقدس منفصل عنه لازم الأديان مدة طويلة⁽²⁾.

يرى فويرباخ الدين على وفق ما تقدم من عبادة الانسان لما صنعه بخياله ومن ثم عبادة ما بناه، بأنه يمثل «أنفصال الانسان عن نفسه، فالإنسان ينصب الله بإزائه بوصفه مضاداً لنفسه، ويصبح الله ليس ما هو عليه الانسان، والانسان ليس ما هو عليه الله، الله هو اللامحدود والانسان كائن محدود، والله يمثل الكمال، والنقص صفة الانسان، والله خالد والانسان زائل، يمتلك الله قدرة غير محدودة والانسان عاجز، والله هو المقدس بمقابلة مع الانسان الآثم، فالله والانسان نقطتا تطرف لموضوع واحد، ومن ثمَّ سيكون الله الحق المطلق ومحصلة جميع الحقائق، في حين أنَّ الانسان هو السلبي المطلق الذي يشتمل على مجمل السلب»⁽³⁾.

الانسان بأعترافه بنقصه أمام هذا الكائن يُخضع كل ما يملك لسيطرة هذا الكائن عليه بصورة أكبر، ومن ثمَّ فلم يعد يشعر بأهمية ما يملك داخل ذاته لأنها ببساطة من خلق الاله وحكمته وقدرته على الانسان، وما الانسان بحكم هذا سوى الوسيلة التي يظهر الاله بها أرادته وقدرته الكلية

(1) كونت، أوغست: أصول الفكر الماركسي، مصدر سابق، ص 82.

(2) خالد، عبدالكريم هلال: الاغتراب في الفن، مصدر سابق، ص 145.

(3) Feuerbach, Ludwig: the Essence of Christianity.op.cit. P1

إذن ما دام الدين هو أكثر مجال تغرب فيه الذات الانسانية بصورة عامة، فالدين المسيحي سيكون الدين الذي تغرب فيه الذات الانسانية بأوضح صورها، لأنها تمثل سلباً واعياً للدين، أو كما يصفه فويرباخ بأنه سلب عملي من خلال تأكيده على أن المسيحية تقوم على أساس أن الله هو الأب والحاكم والخالق والحارس للعالم وهو قائد لجميع حكومات العالم المتحكمة في تكوينه وتنظيمه، لذلك لم يعد الانسان يحتاج إلى الانسان، لأن كل شيء يحصل عليه هو مدين به الى الله، في حين إنه كان من المفروض أن يستمد من ذاته من الانسان، لكن بوجود الاله أصبح إرتباط الانسان بالانسان عرضياً⁽¹⁾. وهذا الحال هو أساس كل اغتراب لا الاغتراب الديني فقط. لأن الاغتراب الديني هو أساس لكل اغتراب سواء كان فلسفياً أو اجتماعياً أو نفسياً⁽²⁾.

أن تحول الانسان الأنا الى الاله الآخر يؤدي الى اغتراب الذات عن نفسها أولاً وعن الذوات الأخرى ثانياً، فتغرب الذوات في اله واحد يمتص تعددية الأرواح النهائية، الا أن الإرادة المؤلهة هذه تفصل الانسان عن الهه الحقيقي، لأن هذه الإرادة تعتقد أنها تواجه الكمال الالهي الذي لا يمكن الوصول اليه لتبقي الكائن البشري في بؤسه ووضاعته، كما أن كل مصالحة بين الالهي والانسان هي مصالحة وهمية، فحتى إذا أستطاع الانسان أن يتعرف جوهره الخاص، فإنه يبقى مفصلاً عنه لأنه يسلمه الى

(1) يسر، ميثم محمد: الدين والدولة عند هيغل، مصدر سابق، ص 74 - 75. وكذلك ينظر خليفة، فريال

حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 127.

(2) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية العربية، ج8، مصدر سابق، ص 114.

كائن موجود خارج ذاته أعني الى الاله⁽¹⁾.

ورأى فويرباخ أن الدين كان في المجتمعات البدائية، أعني في مرحلة محاولة الانسان فهم جوهره الخاص وسيلة للتحضر، أما استمرار تسليم الانسان جوهره الى كائن آخر خارق فأصبح وسيلة للتخلف وعدم التعليم ووعي الذات وسبباً أساسياً في اغتراب الذات⁽²⁾.

يؤدي هذا التسليم الى الأساءة إلى الصفات البشرية وإلى العقل الذي هو أساس لكل أبداع ولكل خلق، وقدرته على الهيمنة على العالم بما لديه من طاقات، فهو هنا يمحي ويتلاشى أمام الوهم الديني، فالعناية الألهمية تحقر من شأن التقدم المادي والواقعي وتجعله غير ذي جدوى، وتجعل الانسان يكف عن التساؤل ويكتفي بالأتكال على تلك الأرادة، كما تحارب الحب بين الفرد وأفراد جنسه الذي يجعله يشعر بذاته الانسانية وبصفاته، لأن ما يريد الالهي القيام به هو ضرورة تدمير تلك العلاقة وتوجيه الانسان في خدمة إيمان أعمى يجعل الناس بعضهم ضد بعض على الرغم من أنتمائهم الى نوع واحد هو النوع الانساني⁽³⁾.

رأى فويرباخ أن الذات المغتربة لابد لها أن تعي ذاتها، وتعني أن لابد من أن تستعيد جوهرها وتنتهي الوجود الألهي الذي لولا تلك الذات لما أكتسب أي قدسية.

(1) آفرون، هنري: لودفيج فويرباخ، مصدر سابق، ص38.

(2) حسين، رواء محمد: الحداثة المقلوبة، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2011، ص294.

(3) آفرون، هنري: لودفيج فويرباخ، مصدر سابق، ص38.

ثانياً وعي الذات المغتربة لذاتها وانتهاء الاغتراب: -

ميّز فويرباخ حياة الانسان عن غيره من الكائنات الأخرى، بكونه يتميز بحياة داخلية أساسها الوعي وأدراك الفرد لنوعه الانساني، للعلاقات القائمة بين الأفراد، فهو بهذا حتماً يكون له حياة تختلف عن حياة غيره من الكائنات الأخرى التي تفتقر الى هذه المميزات.

أن الانسان بامتلاكه لهذا الوعي سيكون هو الكائن الوحيد الذي له دين ووعي، ويذهب فويرباخ في كتابه «جوهر المسيحية» الى أن الدين القائم على الحب والعقل لا على أساس العبودية والخضوع هو أحد أشكال التعبير عن الفكر والعقل البشريين التي يرتفع الانسان بها على الموجودات الأخرى، لأن فويرباخ يبين أن ليست الفكرة هي حقيقة الوجود التي لا بد من العودة اليها في محاولة فهم الوجود، بل أن الوجود البشري هو مصدر الفكرة وحقيقتها، أي أن الوجود البشري هو أساس وجود الأفكار ومنها مطلق هيغل، وأن الحواس هي الوسط الأول لكل معرفة، وأن العلاقات البشرية بين الأفراد هي أساس الجماعة والنوع البشري، والحب بين أنسان وآخر هو أساس كل دين وليس الاله المفارق، والخلط بين الانسان والاله المفارق خطأ يؤدي الى اغتراب الذات البشرية عن نفسها، فما الاله الذي خلق الانسان، سوى أسقاط الانسان لصفاته العليا على موجود خارجي ومن ثم الخضوع له⁽¹⁾.

والقصد من أسقاط الانسان لصفاته الانسانية على الاله هو فهم ماهيته الخاصة لكن بعد أن يغرب ذاته ويفهم هذه الماهية، يبدأ بالمقارنة بينه هو المحتاج والمتناهي وبين ماهيته اللامتناهية والخالدة، فيبدأ يشعر بعجزه

(1) زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق، ص1437.

أمام هذه الماهية ويبدأ بتقديسها وتأليهها، فما الله في نظر فويرباخ الا ذات الانسان المغربة عن ذاتها، إن ما يسهل عملية إنهاء الاغتراب هو أن الذات هي التي تغرب ذاتها، فبمجرد أيقاظ الوعي الانساني لذاته يستطيع إعادة ما تغرب عنها بسهولة، لهذا السبب يشبه فويرباخ عملية الاغتراب هذه بالحركة الشريانية التي تدفع الدم الى الأطراف، ومن ثم تعيده الحركة الوريدية، فكما الحياة عبارة عن أنقباض وأنبساط مستمرين للقلب⁽¹⁾، كذلك عملية الاغتراب فالذات تدفع ذاتها الى الاله ومن ثم تعيد عملية الوعي لتلك الذات.

ويرى فويرباخ أن الاله ما هو الا ما يغربه الانسان عن نفسه يوضح ذلك بقوله «الكائن الروحي الذي يضعه الانسان فوق الطبيعة ويعتقد أنه خالقها وموجودها ليس الا «الجوهر الروحي للانسان نفسه» والذي يبدو له رغم ذلك كآخر يختلف عنه، ولا يوجد وجه للمقارنة بينهما أنه جعل علة الطبيعة، علة المؤثرات التي لا يستطيع عقله الانساني وأرادته أو فكره أن ينتجها، ولأنه بالتالي يجمع جوهر الطبيعة المختلفة مع الجوهر الروحي لذاته»⁽²⁾.

مهمة فلسفة فويرباخ هي معرفة اللامتناهي بوصفه سلب للمتناهي، أي أسترجاع المتناهي بعد تغربه باللامتناهي، وبيان أن بداية العالم ونهايته هما الانسان⁽³⁾. لأن كل ما نعي من موضوعات ما هي الا وعينا بوجودنا الخاص وطبيعتنا الخاصة، أي ماهية النوع، فلا وجود لموجود محدود في ذاته، لأن

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص194.

(2) فيورباخ، لودفيج: اصل الدين، مصر سابق، ص92.

(3) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص115.

كل موجود يحمل (الهه) ماهيته الذي هو الوجود الأسمى له في داخله، هذا الشعور بالذات يؤدي الى أن تكون أنت إلهاً، فتفكيرك بشكل لامتناه يساوي بينك وبين اللامتناهي، إذن فأساس الدين هو الشعور، وماهية الله هي ماهية الشعور، ومن المستحيل إدراك الاهي خلال الشعور، ما لم يكن الشعور نفسه الهياً أي صادراً من ذات الهية⁽¹⁾.

إذن فالانسان المتدين حقاً لا يفسر الدين ابتداء من الله، بل عنده حتى الله يُفسر بدءاً من الانسان، لأن الله كما قلنا هو نتاج وجدان الانسان الديني وخياله الأسطوري⁽²⁾. لذلك فلا بد من القول أن «الله» و «الديانة» ظاهرتان أنسانيّتان لأن العنصر الألهي هو أبداع خيال الانسان وليس الانسان هو من أبداع الله، إذ يؤيد فويرباخ بهذا القول فولتير⁽³⁾ بقوله «إذا كان الله خلق الانسان فإن الانسان قد رد له هذا الجميل»⁽⁴⁾.

يعتبر الوعي بالله وعي الانسان بذاته، ومعرفته معرفة الانسان لذاته، من خلال الله يستطيع الانسان أن يعرف نفسه، لأن الله بالنسبة إلى الانسان هو روحه ونفسه، والانسان بالنسبة الى نفسه هو الروح والنفس والقلب، إذن فالله هو الداخلية التي تظهر في الانسان وتميزه عن غيره من الموجودات،

(1) المصدر نفسه: ص 119 - 120.

(2) انجلز، فردريك: لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، مصدر سابق، ص 18.

(3) فولتير: هو فرانسوا ماري أرويه المعروف بأسم فولتير (1694 - 1778)، فولتير هو أسمه المستعار. كاتب فرنسي عاش في عصر التنوير، وهو ايضاً فيلسوف ذاع صيته بسبب سخريته الفلسفية الطريفة ودفاعه عن الحريات المدنية خاصة حرية العقيدة كما له اعمال ادبية وروايات ومسرحيات.

(4) بولتيرز، جورج: اصول الفلسفة الماركسية، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، ج 1

- ج 2، بيروت، ص 240.

إذن الدين يكشف عن كنوز الانسان والإعتراف بأفكاره والإقرار بأسرار الحب⁽¹⁾. يؤكد فويرباخ ذلك بقوله «مثل قلبك يكون الهك»⁽²⁾. بمعنى أن الهك تتوقف رغباته وطبيعته على طبيعة قلبك ورغباته لأنه كما قلنا بأن الاله ماهو الا الحياة الداخلية للانسان.

بالرغم من التشابه بين الصفات الانسانية وصفات الله، يرى فويرباخ أن الانسان خلق الله على صورته، لكن بالرغم من كل هذا يبدو أن بعيدين عن التماثل لأن هناك تمايزاً بين طبيعة الانسان الفعلية المجسدة وطبيعته الجوهرية التي نسبت الى الاله، وهذا ما ولّد التمايز الكبير بينهما لدرجة أنهما يختلفان اختلافاً تاماً أحدهما عن الآخر، وهذا الفرق أتخذ من القداسة والاحترام ما يجعل النوع الانساني يُعبد وأصبح الانسان نفسه يسعى الى الاتصاف بصفات الاله التي هي في الأساس صفاته التي بتنازله عنها نفى طبيعته الجوهرية⁽³⁾. وأصبحت كل محددات الجوهر الانساني ملكاً للكائن القدسي، من هذا المنطلق عمل فويرباخ بنقده للدين على أستعادة الانسان لكيانه الكلي المغترب⁽⁴⁾.

ولكي يستعيد الانسان وجوده الحق وماهيته عليه أن يتخلص من هذا الوهم الديني وعليه أن يعيد كل ما وراء هذا العالم الى العالم الراهن،

(1) حنفي، حسن: الاغتراب الديني عند فويرباخ، مجلة عالم الفكر، الكويت، 1979، ص51.

(2) فيورباخ، لودفيج: اصل الدين، مصدر سابق، ص119.

(3) شاخت، ريتشارد: الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسن، المؤسسة العربية للدراسات، ط 1، بيروت،

1980، ص127.

(4) سوسان، جيرارين ولايكا، جورج: معجم الماركسية النقدي، مصدر سابق، ص102.

وعليه أيضاً أن يستعيد كل الصفات الانسانية التي أغتربت في الله، وعليه تحرير ذاته من الفردية ليستطيع الدخول في الحياة الجمعية وأن يحل محل محبة الله (الفرد) محبة الانسانية التي ستكون القانون الأعلى⁽¹⁾. بمعنى عليه أن يبين وهمية العالم الديني فمن أجل حذف هذا الوهم الديني لابد من أن تعطي البشر وعياً حقيقياً لجوهرهم، وبهذا ستنتهي المعضلة الدينية بمجرد تحويلها الى الوعي الانساني⁽²⁾.

يقتضي تاريخ الانسانية أن يتجاوز الانسان دائماً الحدود التي يعتقد الانسان أنها تحده وتظهر أنها حدود للإنسانية ولا يمكن تجاوزها، لكن دائماً ما يبين المستقبل والوعي أن هذه الحدود من نسج خيال الانسان وفي الحقيقة هي لا تقف بوجه النوع الانساني بل أن الانسان هو من يحد ذاته، لأن النوع لا حدود له ولا يحده شيء وإنما الأفراد هم من يحدون أنفسهم بخلعهم صفاتهم وجعلها حدوداً لا يمكن تجاوزها⁽³⁾.

أن ممّا يجب على الانسان أن يفعله لأسترجاع ذاته ولتخطيط تلك الحدود هو خلع ثياب الالهية عن ذلك الاله الخارق والقضاء على ازدواجية شخصيته والعودة الى ذاته التي سلبت منه لأجل الاله⁽⁴⁾. فما صفات الاله من العدالة والرحمة والحب، سوى صفات أنسانية خالصة، نفهم من هذا أن غنى الله ناتج من أفقرار الانسان، فالانسان ينسب كل ما

(1) كورنو، أوغست: أصول الفكر الماركسي، مصدر سابق، ص 84 - 85.

(2) كورنو، أوغست: ماركس وإنجلز (حياتهما واعمالها الفكرية)، مصدر سابق، ص 254 - 255.

(3) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية العربية، ج8، مصدر سابق، ص 118.

(4) المطهري، مرتضى: الفطرة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، ط2، بيروت، 1992، ص 125.

يملكه من أجل أن يكون الاله على أفضل حال وأنتم وجوده⁽¹⁾.

إذن الله هو انعكاس الانسان أو الكتاب الذي يخط الانسان فيه سطره بأسمى مشاعره وأفكاره وصفاته، لذلك أنصب جهد فويرباخ على إعادة الله أو الدين الى أصلهما الانساني وبهذه الأعادة سيقدم الدين الماهية الخاصة بالانسان أساساً لكل كينونة خارجية تعلو الانسان، لأن فويرباخ أنكر كل ما ليس ذا أصل أنساني⁽²⁾. كما إنه لا يمكن أستخلاص الانسان من الله لأنه لا يجوز أستخلاص الأصل من الصورة⁽³⁾. فكل ما يتمتع به الاله ما هو الا ذات الانسان المستقلة عن حدود الانسان نفسه، وعدم الاعتراف بذلك شك وعدم اعتقاد⁽⁴⁾. فإن تساءلنا ماذا يحدث لو سلبت الصفات الانسانية من ذلك الاله؟ لكان الجواب حتماً بأنه سينعدم وجوده⁽⁵⁾.

نفهم مما تقدم أن الدين هو أنتكاس الوجود الانساني في ذاته وما الله الا مرآة الانسان التي تنعكس من خلالها صفات الانسان، وأن ما يعدّ روحاً هو في الحقيقة جزء من طبيعته وذاته، فمثلاً في المسيحية يعتقد أن الاله: المسيح هو الذي يتألم لكن في الحقيقة من يتألم هو الانسان المسيح فالانسان كما هو واضح هو غاية الخلق وأساسه وما الاله سوى تنهد دفين في قرار النفس الانسانية⁽⁶⁾.

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص122.

(2) عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص126.

(3) نبي، سريست: كارل ماركس، مسألة الدين، مصدر سابق، ص203.

(4) حنفي، حسن: الاغتراب الدين عند فويرباخ، مصدر سابق، ص52.

(5) يسر، ميثم محمد: الدين والدولة عند هيغل، مصدر سابق، ص72.

(6) اليوسف، علي محمد: سيسيولوجيا الاغتراب، دار الشؤون الثقافية، ط1، بغداد، 2011، ص242.

لكن على الرغم من أن الصفات الانسانية هي نفسها الصفات الالهية أن هذه الصفات الأخيرة تكون في صورة مطلقة، أما الانسانية فتكون جزئية يقول فويرباخ «أن الانسان يمتلك من هذه الصفات بحدود معينة في حين أن الألهه تمتلك هذه الصفات بصفة مطلقة. وكما أن المستقبل ليس سوى استمرار لهذه الحياة دون أن يوقفها توقف الموت فان الكائن الألهي ليس سوى استمرار للكائن الانساني دون أن يتوقف بوسائل الطبيعة عامة هو الالهة الطبيعية الانسانية دون توقف ودون حدود»⁽¹⁾.

وإستناداً إلى آراء فويرباخ المذكورة آنفاً فقد اتُّهم بأنه ملحد، لأنه رأى أنّ صفات الاله هي نفسها صفات الانسانية المستلبة، الا أنه يعتقد أنّ الملحد الحقيقي هو من أنكر الإنسان وصفاته، لأن الانسان لا يعرف من الاله الا الصفات التي تنسب الى الانسان أما باقي الصفات التي لا تشابه الانسان فلا نعلمها، وهذا دليل مباشر على أن الاله هو الانساني فقط⁽²⁾.

كلما تعمق الانسان إذن في معرفة ذاته أبتعد عن الدين الموضوعي ورجع الى الدين الذاتي، لأن أساسه هو الشعور بالذات الانسانية⁽³⁾. فالانسان لا يستطيع أن يمتلك العالم بوعيه له لأننا عندما نعي شيئاً سنجعل من أنفسنا موضوعات للتفكير وفي الوقت نفسه سنكون واعين بكيئونتنا الذاتية⁽⁴⁾. لكن وعينا بالمواضيع الدينية لا يكون بصورة مجردة بل من خلال الأحساس، لأن الأحساس هو ما جعلنا نثبت أنّ كل ما يميز الاله هو

(1) فيورباخ، لودفيج: اصل الدين، مصدر سابق، ص112.

(2) حنفي، حسن: الاغتراب الديني عن فويرباخ، مصدر سابق، ص53.

(3) يسر، ميثم محمد: الدين والدولة عند هيغل، مصدر سابق، ص72.

(4) تسيمر، روبرت: في صحبة الفلاسفة، مصدر سابق، ص189.

أنساني كما إن الأحساس هو أرادة الدين⁽¹⁾.

السبيل الوحيد لإسترجاع الانسان لكيثوته المستلبة في رأي فويرباخ هو نفي الله والماورائي وأنكارهما، وتأكيد حقيقة الانسانية السامية في أطارها الدنيوي، كما أن فويرباخ أراد أن يحل حب الانسانية محل حب الله ويعمل على مصالحه الانسان مع أنسانيته⁽²⁾.

هذا يعني أن أستيقاظ الوعي البشري يعني أبتعاد الانسان عن الله من أجل أستعادة ما سلب منه من قيم سامية⁽³⁾. وأستعادة الخير الذي نماء في اغترابه بتقديسه لصفات الاله، بهذا سيتبين أن موضوعية الدين هي موضوعية وهمية⁽⁴⁾.

الدين الحقيقي هو الدين الذي يتكون من القلب المرفوع الى مستوى العقل، أي الدين الانساني الواعي لذاته، الذي يفهم نفسه. كما هو الحال في الدين المسيحي الذي وحد بين الانسان والاله⁽⁵⁾. فكلما كان الدين أقرب من أصله كان حقيقياً أكثر، لهذا عَدَّ الدين المسيحي هو الدين الحقيقي. كما أن ماهيته مكشوفة ووعي هذه الماهية لا يعدو أن يكون وعياً بالمشاعر والحاجات والنشاطات الانسانية⁽⁶⁾. بالإضافة الى كل ما تقدم فما الله والسماء في نظر فويرباخ سوى الأرض والأنسان⁽⁷⁾. وما الأيمان

(1) المصدر نفسه: ص190.

(2) نبي، سربست: كارل ماركس، مسألة الدين، مصدر سابق، ص205.

(3) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية العربية، ج8، مصدر سابق، ص101.

(4) براهية، اميل: القضايا الفلسفية المعاصرة، ترجمة حنا بولس الشاعر، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1973، ص73.

(5) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية العربية، ج8، مصدر سابق، ص109.

(6) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص206.

(7) المصدر نفسه، ص190.

بالله سوى حب الانسان للانسان.

وضع فويرباخ ثلاث قوى في تحديده لطبيعة الانسان الواعية وهي العقل والأرادة والقلب ونسبها جميعاً الى الانسان الكامل Complete man فالأولى هي نور العقل والثانية هي طاقته الشخصية والثالثة هي الحب وهذه جميعاً كمالات الوجود الانساني أنها كمالات الوجود⁽¹⁾.

(1) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فويرباخ، مصدر سابق، ص 131.

المبحث الثالث

الاغتراب عند ماركس

الاغتراب الاقتصادي والاغتراب الديني

تمهيد: -

صحيح أن موضوع بحثنا لا علاقة له بماركس، ولكن من زاوية موضوع الاغتراب يتحتم علينا التطرق الى مفهوم الاغتراب لدى ماركس، وذلك لأسباب عدة، السبب الأول هو أن ماركس من المتأثرين بشدة بفكر فويرباخ من جهة، وهو الناقد الأكثر موضوعية لفويرباخ وخصوصاً في موضوع الاغتراب من جهة أخرى، والسبب الثاني لأهمية ماركس في هذا الموضوع هو أن ماركس وفويرباخ من الجيل نفسه الذي ناهض الصرح الفلسفي لهيغل، وحينما قام فويرباخ بقلب هرمية مفهوم الاغتراب لدى هيغل، قام ماركس بأصلاح الهرمية الجديدة التي نادى بها فويرباخ وأعادة الاغتراب الى أصول أكثر مادية وواقعية.

والسبب الآخر لأهميّة ماركس بهذا الصدد هو أنه لم يكتفِ بأصلاح هرمية اغتراب فويرباخ بل قام بقلب هرمية أخرى في منهج هيغل، إذ

قلب هرمية الديالكتيك الهيجلي بعد أن كان هو أيضاً واقفاً على رأسه المثالي، إذ جعله يجلس على قاعدة مادية إذ تدور أحداث الديالكتيك في وسط أحداث مادية وأقتصادية وأجتماعية وواقعية، ومن ثَمَّ يصبح مفهوم الاغتراب بنية تفسيرية شديدة الفاعلية لكونها أستخدمت إلى منهج ديالكتيكي صحيح الهرمية.

ومن الممكن أجمال النقد الذي وجهه ماركس لمفهوم الاغتراب لدى فويرباخ بالنقاط الآتية:

1. يتفق ماركس مع فويرباخ في أن الانسان تخلى أو انحرف عن جوهره على وفق مفهوم الاغتراب ولكن يعترض ماركس على هذا التحليل المقتصر على الدين والميتافيزيقا بسؤاله لماذا أو كيف ينحرف الانسان بسبب الدين والميتافيزيقا ويغترب عن جوهره، وكيف ينسب خيالاته (صفاته الانسانية) إلى هذا الوهم⁽¹⁾.
2. أن فويرباخ يجعل الاغتراب مقتصراً على الدين، ويرى ماركس أن الاغتراب أكثر تعقيداً من هذا التبسيط، وأكثر قسوة من هذا التجريد فالاغتراب أصاب عموم فاعليات الانسان⁽²⁾. وليس الجانب الديني فقط.
3. يرى ماركس في الأعتراض الثالث على مفهوم الاغتراب الفويرباخي، أن هذا المفهوم محال ولا معقول ولا يظهر له سبب ولا غاية، إذ ينصح فويرباخ الانسان بأن يكف عن قذف ما بداخله

(1) لوفافر، هنري: كارل ماركس، ترجمة محمد عيناوي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1959،

ص 109 - 110.

(2) المصدر نفسه: ص 110.

من خيرات وتبذيرها خارج ذاته، فالاغتراب هنا هو ضرب من ضروب الضلال الميتافيزيقي الذي لا ندري كيف نشأ وكيف ينتهي، زيادةً على أنه مقدر له أن يتلاشى وهو ما يراه فويرباخ في يوم من الأيام بعد أن رافق الانسان زمناً طويلاً، ولا ندري لماذا يتلاشى في هذا التوقيت، هل هذا بقرار فلسفي⁽¹⁾.

والآن سنشرح كيف ينظر ماركس إلى مفهوم الاغتراب بعد أن يقوم بعملية مواءمة بين مفهوم الاغتراب لدى فويرباخ والتوجه الفلسفي العام لماركس، بعد إجراء إصلاحات على هذا المفهوم، ليتبين لنا التداعيات الفلسفية المهمة لمفهوم الاغتراب عند فويرباخ في بناء فلسفة ماركس.

اولاً الاغتراب الاقتصادي (اغتراب العمل):

ركز ماركس اهتمامه على الاغتراب الاقتصادي أكثر من الاغتراب الديني، لأن هذا الأخير هو اغتراب الوعي، أما الاغتراب الاقتصادي فهو اغتراب الحياة الواقعية، ومن ثمّ فمحاولة ماركس في تخطي هذا الاغتراب تشتمل على القضاء على الاغترابين، وبهذا يبرز مشروع ماركس الأبداعي ونظرته الى الانسان لا على أنه كائن مجرد بل على أنه كائن واقعي له حياته الاجتماعية والاقتصادية.

ينشأ الاغتراب الاقتصادي من كون الكتلة العظمى من البشرية في المجتمع هي من الطبقة المحرومة من الملكية في مقابل هذه الطبقة توجد طبقة الأقلية المالكة من الثراء والثقافة ما لا يمكن قياسه⁽²⁾. فما على الطبقة

(1) المصدر نفسه، ص110.

(2) ماركس، كارل وانجلز، فردريك: الايديولوجية الالمانية، ترجمة فؤاد ايوب، دار دمشق، 1976، ص43.

الأولى إلا أن تتحمل أعباء العمل من أجل ضمان بقاء حياتها فتبذل كل ما تملك من جهد في عملها في زيادة إنتاجها من خلال هذا العمل، فأن ناتجها ليس ملكاً لها وستغترب الذوات عن أصحاب هذه الطبقة.

يعكس الانسان من خلال إنتاجه للأشياء معرفته لها ووعيه، فهو يتعرف الى العالم من خلال خلقه هذا للأشياء، التي يخلق معها في الحقيقة ذاته لكن دون وعي منه فهو بهذا سيغرب ذاته، لأنه بإنتاجه لها جسّد فيها كل ما يملك من قوة وأرادة وشعور وعواطف⁽¹⁾.

إذن اغتراب الانسان عن عمله اليومي هو اغتراب عن ذاته وعن علاقاته الاجتماعية التي يثبت من خلالها أنسانيته، ومن ثمّ فهو سيغترب عن النوع الانساني، وهذا ما يؤدي الى أن تسلب خاصيته البشرية منه⁽²⁾. كما يقول ماركس «أن العامل يزداد أغتراباً كلما زادت الثروة التي ينتجها، وكلما زاد إنتاجه قوة ودرجة يصبح العامل سلعة أكثر رخصاً كلما زاد عدد السلع التي يخلقها فمع القيمة المتزايدة لعالم الأشياء ينطلق في تناسب عكسي انخفاض قيمة عالم البشر والعمل لا ينتج سلعاً فحسب وإنما هو ينتج ذاته وينتج العامل كسلعة وهو يفعل ذلك بنفس النسبة التي ينتج بها السلع عموماً»⁽³⁾.

يشرح ماركس اغتراب العامل من خلال علاقة العامل بنتاج عمله

(1) لوفافر، هنري: تاريخ الفلسفة المعاصرة، ترجمة البير منصور واحمد الزين، منشورات جامعة دمشق، ط6، 2003، ص136.

(2) يوسف، يسار احمد: فلسفة الممارسة عند كارل ماركس والماركسيين، المصدر سابق، ص157.

(3) ماركس، كارل: المخطوطات الاقتصادية والفلسفية، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، 1974، ص41.

وأيضاً من خلال علاقة العامل بنشاطه الخاص، فالعامل حينما ينتج السلع يحتاج الى رأسمال، أي ثروة كبيرة لأجل زيادة أنتاج السلع، ولأنه لا يمتلك تلك الثروة فسيعمل لأجل الرأسمالي ويقدم له في مقابل عمله هذا أجراً زهيداً، وكلما ازداد ما ينتجه العامل ازدادت قوة رأس المال والربح، وبهذا سيكون العامل ضحية قوة خلقها هو نفسه⁽¹⁾. يقول ماركس «أن الطابع الخارجي للعمل بالنسبة للعامل في حقيقة أنه ليس له، وإنما هو لآخر، أنه لا ينتمي له، إنه خلاله لا ينتمي لنفسه وإنما لآخر»⁽²⁾.

يجسد العامل في عمله كل طاقاته الخلاقة وكل أهتماماته لدرجة تقوى بها علاقة الفرد بحيث يدرك أن علاقته بالعمل كعلاقته بشخصيته، الا أنه يكون مجبراً على القيام به فهو يخضع كل ذاته من أجل أتمام أنتاجه، وبعد أنتهاء عملية الانتاج، فلا شأن له بالتصرف فيه لأنه كان مجرد أداة لإنتاجه⁽³⁾. وبناءً على هذا وضع ماركس أربعة مواضع يغترب فيها العامل عن عمله وهي: -

1. أن عمل العامل لا يكون عن رغبة منه فهو مفروض عليه في ظل النظام الرأسمالي الذي يقتضي وجود رب عمل وعامل، فالعامل منفصل هنا عن رغبته في العمل⁽⁴⁾. وأيضاً منفصل عما ينتجه لأنه ببساطة لا يملك ما ينتجه وإنما هو مجرد وسيلة لتحقيقه لانسان

(1) ماركيوز، هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص 270.

(2) ماركس، كارل: المخطوطات الاقتصادية والفلسفية، مصدر سابق، ص 42.

(3) شاخ، ريتشارد: الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1،

بيروت، 1980، ص 142.

(4) خالد، عبدالكريم هلال: الاغتراب في الفن، مصدر سابق، ص 149.

آخر يعمل لمصلحته ويخضع لسيطرته، فما سيُنتجُه سيكون مضاداً له وبهذا ستكون حياة العامل نفسها وليس فقط عمله وأنتاجه ملكاً لغيره، فكلما ازداد الأنتاج فقد سيطرته على حياته⁽¹⁾.

يقول ماركس «أن رأس المال هو السلطة الحاكمة على العمل ومنتجاته، ويمتلك رأس المال هذه السلطة لا بحكم كفاءته الشخصية أو الانسانية وإنما من حيث هو مالك لرأس المال»⁽²⁾. يبين ماركس بأن العامل في النظام الرأسمالي ما هو الا أداة يستخدمها الرأسمالي من أجل زيادة الأنتاج فالعامل مرغم على عمله تحت سلطة صاحب العمل فهو يصارع من أجل حصوله على وسائل معيشته مضحياً بجهوده الشخصية، أن الهيمنة التي يمتلكها صاحب رأس المال لم يحصل عليها بتفوقه على العامل في قدراته أو كفاءاته بل حصل عليها فقط لأنه يمتلك رأس المال.

فالعامل يغترب لكونه أنفصل عن طبيعة العامل فهو لا يحقق ذاته في عمله بل بالعكس ينفي ذاته، يولد هذا الوضع لدى العامل الشعور بالبوؤس والأحباط، لذلك فالعامل لا يشعر بذاته الا في أيام العطلة عن العمل⁽³⁾، حسب ما يرى ماركس ذلك بقوله «أن العامل إنما يشعر بنفسه خارج العمل، وهو في العمل يشعر بأنه خارج نفسه»⁽⁴⁾.

2. اغتراب العامل عن نتاج عمله: - أي أنه لا يملك ما ينتج، بل أنه

(1) يوسف، يسار احمد: فلسفة الممارسة عند كارل ماركس والماركسيين، مصدر سابق، ص165.

(2) ماركس، كارل: المخطوطات الاقتصادية الفلسفية، مصدر سابق، ص19.

(3) فروم، أريك: مفهوم الانسان عند ماركس، مصدر سابق، ص66.

(4) ماركس، كارل: المخطوطات الاقتصادية الفلسفية، مصدر سابق، ص42.

ينتج ليذهب نتاجه الى رب العمل الرأسمالي مقابل أجر زهيد⁽¹⁾. أي أن أنتاجه يكون شيئاً غريباً ومعادياً ومستقلاً عنه⁽²⁾. كما إن زيادة إنتاج العمل يؤدي بالعامل الى أن يسلب لمستوى الفقر المدقع، وأن التوضع (تموضع السلع عن الانسان) هو فقدان للموضوعات لدرجة أن يحرم العامل من أكثر الأشياء الضرورية في حياته وعمله، كما أن امتلاك الرأسمالي لجهود العامل هو بحد ذاته نزوع للملكية التي تمس ماهية الانسان، بمعنى أن العمل يشمل كل الملكات الانسانية لأن العامل هنا لا يحقق ماهيته بقدر ما يناقضها وهو في الوقت نفسه يتعب جسده ويدمر ذهنه وعلى ذلك فهو لا يشعر بوجوده وحرية الا عندما يؤدي وظائفه الحيوانية من الأكل والشرب⁽³⁾.

يوضح ماركس ماتقدم في كتابه «المخطوطات الاقتصادية» بقوله «أن الانسان العامل لا يعود يشعر بنفسه يتصرف بحريته الا في وظائفه الحيوانية كالأكل والشرب والتكاثر وعلى أكثر تقدير من مسكنه وملبسه... الخ أما في وظائفه الانسانية فإنه لا يعود يشعر الا بأنه حيوان، فما هو حيواني يصبح أنسانياً وما هو أنساني يصبح حيوانياً»⁽⁴⁾. ينتج العامل في النظام الأقتصادي الرأسمالي كميات ضخمة من الأشياء والسلع ذاتها لكن بالرغم من ذلك فهو لا يستطيع

(1) خالد، عبدالكريم هلال: الاغتراب في الفن، مصدر سابق، ص150.

(2) شاخت، ريتشارد: الاغتراب، مصدر سابق، ص143.

(3) ماركيوز، هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص271.

(4) ماركس، كارل: المخطوطات الاقتصادية الفلسفية، مصدر سابق، ص43.

أستخدامها وكلّما زادت كمية الأشياء التي يُنتجها كان أكثر عجزاً عن إمتلاكها⁽¹⁾. فلا يشعر الفرد أثناء عمله بالألفة في العمل بل أنه يشعر بأن العمل كما لو كان مرضاً لا يستطيع الشفاء منه⁽²⁾، لكونه مرغماً عليه وفي الوقت نفسه فهو يجهد نفسه لقاء أجر لا يستطيع معه أن يسد كل احتياجاته ربما حتى الضرورية منها، فهو يرى أن ذاته تسلب أمام أنظاره وما عليه سوى التزام الصمت.

وينتزع العمل من العامل حياته حسب ما يرى ماركس بقوله أن العمل «ينتزع من العامل حياة نوعه، وموضوعيته النوعية الواقعية، ويحول ميزته على الحيوانات الى نقیصة هي أن جسده غير العضوي - الطبيعة - ينتزع منه»⁽³⁾.

ويصف ماركس العلاقة بين الانسان العامل ونتاج عمله بأنها علاقة انفصال من خلال التسليم وبأن العامل يعمل على وفق عقد عمل فهو عليه أن يبذل كل ما بوسعه من جهد لزيادة الانتاج في مقابل الأجر⁽⁴⁾.

3. اغتراب العامل في تقسيم العمل: - أي اغتراب العمال بعضهم عن بعض، فالعامل غير مخير في اختيار زملاء عمله، لأن العلاقة التي تربط بينهم ليست علاقة طبيعية ولا مهينة ولا اجتماعية بل هي علاقة تعسفية مُرغمون عليها مع أنها لا تناسبهم ولا تناسب

(1) شاخت، ريتشارد: الاغتراب، مصدر سابق، ص 145.

(2) المصدر نفسه، ص 147.

(3) ماركس، كارل: المخطوطات الاقتصادية الفلسفية، مصدر سابق، ص 44.

(4) شاخت، ريتشارد: الاغتراب، مصدر سابق، ص 148.

أن الانسان بأنشغاله بعمله - مثلما سيغترب عن ذاته، فإنه بالمقابل سيغترب أيضاً عن الآخرين من زملائه، لأنه سيكون ملك أنتاجه لا ملك ذاته، كما أنه في أنتاجه سيسود التشيؤ بمعنى أن العامل يصبح كأى سلع أو أي شي يقوم بأنتاجه، فاقداً لعواطفه ومشاعره تجاه الآخرين من العمال.

لا يتشارك الأفراد فيما بينهم الا بوصفهم أصحاب للسلع بصورة مؤقتة والعلاقات التي تربطهم ما هي الا كعلاقات السلع، وبهذا سيكون هناك انفصال بين الأفراد الذين يعمل كل واحد منهم مستقلاً عن الآخر، فهم لايتواصلون مع بعضهم الا من خلال العمل وأيضاً لكونهم وسائل لأنتاج السلع، كذلك المنتجون لا يتصلون بعضهم ببعض الا حينما يتبادلون السلع⁽²⁾.

يوضح ماركس ذلك بقوله «أن القضية القائلة أن طبيعة الانسان كنوع تغترب عنه» تعني أن الانسان يغترب عن الآخر، كما يغترب كل منهما عن طبيعة الانسان الجوهرية⁽³⁾.

يصف ماركس الفرد في المجتمع الرأسمالي بأنه أنسان أناني ينظر اليه بأعتباره جوهرأً منفردأً بعمله منعزلاً مشغولاً بمصالحه الخاصة وهنا سينظر الى الآخرين على أنهم يقيدونه بدلاً من أن يعدّهم رفاقه

(1) خالد، عبدالكريم هلال: الاغتراب في الفن، مصدر سابق، ص150.

(2) ماركيوز، هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص273.

(3) ماركس، كارل: المخطوطات الاقتصادية الفلسفية، مصدر سابق، ص45.

ومن ثَمَّ سيتولد لديه شعور بمعاداتهم⁽¹⁾.

4. اغتراب العامل عن أدوات الانتاج: العامل على وفق عمله سيستخدم أدوات ليست ملكاً له، بل سيعَدُّ هو نفسه إحدى تلك الأدوات⁽²⁾. فما عليه سوى أن يستخدمها من أجل زيادة الانتاج وبعد خروجه من المعمل أو بعد أتمام الانتاج وذهابه الى البيت ستكون هذه الأدوات خارج ملكيته، وذلك لأنها بأختصار ملك لأصحاب رؤوس الأموال، وأن كانت أدواته هي يده أو أحد أعضاء جسده ممّا يمدّه بالحركة من أجل أن يتوجه إلى الطبيعة، صحيح أن الأداة تساعد الانسان في سيطرته على الطبيعة، الا أنها في أوقات العمل ستكون ليست ملكاً له لأنها تقوم بآنتاج السلع لغيره وليس له⁽³⁾.

نستنتج من هذا أن العمل المغترب بكل أنواعه الأربعة الموضحة آنفاً ينشأ من خلال الملكية الخاصة من خلال رؤية ماركس الملكية الخاصة هي نتاج العمل المغترب.... أن الملكية الخاصة تنتج بالتحليل عن مفهوم العمل المستلب، أي الانسان المستلب، العمل المغترب، الحياة المغتربة، الإنسان المغترب

إنهاء حالة الاغتراب: -

دعا ماركس في فلسفته الى التحرر الانساني الكلي، أي أنه هدف الى تحرير الانسان بصورة شاملة، فقد حاول تحريره من الملكية الخاصة

(1) شاخت، ريتشارد: الاغتراب، مصدر سابق، ص153.

(2) خالد، عبدالكريم هلال: الاغتراب في الفن، مصدر سابق، ص150.

(3) غارودي، روجيه: النظرية المادية في المعرفة، ترجمة ابراهيم قريط، دار دمشق، ص356.

لكونها من أهم أسباب الاغتراب، ولم يقتصر في تحريره على طبقة معينة كالبروليتاريا مثلاً، بل طالب بأن يكون التحرر شاملاً من كل أشكال العبودية والاغتراب، فكان مشروعه هو إنشاء مجتمع لا طبقي، مجتمع أنساني، وأراد أن يعيد الانسان الى ذاته بوصفه كائناً اجتماعياً، مفكراً ومبدعاً.

على الانسان بعد أن يتحرر من الاغتراب أن يدرك أن العالم من خلقه هو لأنه هو العنصر الفاعل والمؤثر فيه وعليه أن يدرك أيضاً أن بيئته الطبيعية والاجتماعية مندمجتان فسيكون هناك نوع جمعي للأنتاج وتوزيع الثروة وسيختفي التعارض بين الفرد والمجتمع والانسان والطبيعة وأيضاً يؤدي هذا الى التصالح بين ما هو عقلائي وما هو مادي أيضاً⁽¹⁾.

بالرغم من هذا لا يمكن أن يؤدي إلغاء الملكية الخاصة الى تكوين نظام اجتماعي جديد، الا إذا أصبح الأفراد الأحرار لا المجتمع هم من يسيطر على وسائل الانتاج العامة، كما أراد أن يكون التاريخ الجديد هو تاريخ الأفراد الأحرار بالمعنى الصحيح بحيث أن مصلحة الكل سوف تتجسد في الوجود الفردي⁽²⁾.

ومعنى التحرر الانساني هو أن تكون الأمة واعية بأن حقوقها مستلبة من قبل طبقة أخرى تستغلها، وما السبيل لتحرير ذاتها سوى النضال الطبقي، لأن هذا النضال سيحقق حالة من التقدم ضد النظام الذي يستغله⁽³⁾.

(1) كونت، أوغست: أصول الفكر الماركسي، مصدر سابق، ص 107 - 108.

(2) ماركيز، هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص 276.

(3) يوسف، يسار احمد: فلسفة الممارسة عند كارل ماركس والماركسيين، مصدر سابق، ص 172.

وما دام التحرر الذي أراد أن يحققه ماركس على مستوى التحرر الشامل الكلي وعلى جميع الأصعدة، فقد أراد تنفيذ مشروع الشيوعية التي فسرهما ماركس بمعنيين هما: -

1. الشيوعية هي الألغاء الإيجابي للملكية الخاصة: أي الوسيلة التي يستخدمها ماركس للقضاء على النظام الرأسمالي وعودة الانسان الكاملة الى أسلوب وجوده الاجتماعي وإنهاء تغربه الذاتي وتغربه عن الآخرين.

2. الشيوعية هي التملك الحي للانسان: أي امتلاك الانسان لماهيته الانسانية ولأنجازاته الانسانية⁽¹⁾.

أن الشيوعية بإلغائها الإيجابي للملكية الخاصة هي شكل جديد من أشكال النزعة الفردية لكنها ليست مجرد نظام اقتصادي جديد، بل هي نظام جديد في الحياة يضم جميع النواحي، كما تعد الحل الصحيح لصراع الانسان مع الطبيعة ومع الانسان وبين التشيؤ والاستقلال الذاتي⁽²⁾.

إذن فمع الشيوعية ستختفي آخر بقايا سيطرة وسائل الإنتاج والمنتجات على الانسان ومنذ سيطرته هذه سيكون هو السيد الكامل لتنظيمه الاجتماعي وبشكل متزايد سيداً للطبيعة⁽³⁾.

ثانياً - الاغتراب الديني: -

ترى الماركسية أن جميع الأديان باختلافها وبتعدد معتقداتها ما هي الا

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص165.

(2) ماركيز، هيربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص279.

(3) كورنفورث، موريس: مدخل الى المادية الجدلية، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، ط3، بيروت، 1990، ص305.

مرحلة من مراحل تطور الفكر الانساني، لأن الانسان عندما بدأ يتأمل في كيفية تكون الأشياء وأسباب وجودها وكيفية خلقها، وملاحظته لظواهر الطبيعة القاسية أحياناً، بدأ ينتابه الشعور بالعجز وصعوبة التغلب على هذه المظاهر، فبدأ ينسب وجودها الى قوى تصور هو بأنها قادرة على مساعدته وطلب المساعدة منها في التغلب على تلك الظروف الطبيعية، فكان التفكير بوجود الآلهة مرحلة عالية من تطور الفكر البشري⁽¹⁾.

أدرك ماركس أن الانسان في ظل الدين مسلوب الإرادة وأنه أوجده الضعفاء، لذلك كان سبباً في خمولهم وتكاسلهم⁽²⁾. لأنهم اتخذوه وسيلة للمصالحة بينهم وبين واقعهم الآليم المحبط لأنهم كانوا أمام أحد الخيارين أما أن يستسلموا ويغتربوا عن أنفسهم وأما أن يلجؤوا الى العنف العبيثي⁽³⁾. لذلك دعا الى التخلص من تلك العبودية وطالب بإنهاء الاغتراب الديني وعدم الخضوع للمؤسسات الدينية بقوله «إن إزالة الدين بوصفه السعادة الوهمية للشعب هو الشرط لتحقيق سعادته الحقيقية»⁽⁴⁾. كما أن الانسان كلما كان أكثر خضوعاً للدين ومعتقداته كان أكثر عجزاً، وأفقر في تحديد معنى وجوده⁽⁵⁾.

(1) مجموعة مؤلفين: فلسفة الدين المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات ضعاف، ط1، الرباط، 2012، ص136.

(2) مجموعة مؤلفين: فلسفة الدين المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مصدر سابق، ص171.

(3) بركات، حليم: الاغتراب في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2006، ص140.

(4) مجموعة مؤلفين: فلسفة الدين المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مصدر سابق، ص171.

(5) بركات، حليم: الاغتراب في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص140 - 141.

يشكل أيضاً الاغتراب الديني اللحظة التي يُجسّد فيها الأنعكاس المقلوب احتلاله الكلي للوعي، فعلاقة الانسان مع ذاته ومع الأشياء الأخرى المحيطة به لا تكون بصورتها وطبيعتها الصحيحة بل بشكلها المقلوب لا المادي الواقعي القائم، معنى أن الاغتراب الديني هو نوع من تفضيل الوهم على الواقع يجبر الوعي على قبول هذا الوضع⁽¹⁾ الذي جعل العالم وجوداً بلا أرادة وتسيره قوة غامضة غيبية، أما الانسان فما عليه سوى أن يتحمل عجزه أمام هذا الواقع وينتظر الفرج الالهي⁽²⁾.

يضيع الانسان كينونته في الدين ويؤدي هذا الضياع الى تجرده من أنسانيته وهذا يشوه وعي الانسان ومعرفته لذاته وللعالم، ويجعله خاضعاً لحكم قدرة الهية عالمية بكل شيء وهو بدلاً من أن يكتشف العلاقات المادية والواقعية التي تربط بين الحوادث الجزئية، ينسبها الى غايات ومقاصد الهية⁽³⁾. فهو ينسب كل ما في العالم وحتى ذاته الى هذه الالهة التي هي في الحقيقة من صنع خياله، فلا يعد ملكاً لذاته بل يعدّ ملكاً لتلك الآلهة، بمعنى أنه يغرب ذاته من أجل أن تأخذ هذه الالهة قدسيته ومكانتها التي تجعلها خالقة ومسؤولة عن هذا العالم.

ويتمثل هذا الاغتراب الديني عند ماركس في عدة أوجه منها: -

- الوجه الأول: - ويتمثل في مصالحة الدين للانسان مع جوهره لكن بصورة وهمية، فالانسان ينتظر الأرادة الألهية لتخلصه من عجزه وبؤسه، لكن في الحقيقية ما الاله الا صورة الانسان نفسه خلقها بخياله ومن ثم

(1) نبي، سربست: كارل ماركس (مسألة الدين)، مصدر سابق، ص213.

(2) دراج، فيصل: الماركسية والدين، دار ابن خلدون، ط2، بيروت، 1981، ص94.

(3) نبي، سربست: كارل ماركس (مسألة الدين)، مصدر سابق، ص224.

أعلن الخضوع لها وهنا سيتصلح الانسان مع ذاته بصورة وهمية، لأنه يعتقد أنَّ الدين هو صلة الانسان بالآلهة وما هي في الحقيقة الا صلة الانسان بذاته، فهنا سيُتضح أنَّها مصالحة وهمية⁽¹⁾.

- الوجه الثاني: - يعيد الدين العالم بأجمعه الى الآله، فلا يوجد تاريخ بل يوجد اله، من واجب الفلسفة العلمية أن تقلب هذا الوضع، لتقيم العالم على الانسان لا على الاله من خلال الصراع الطبقي الذي هو المحرك الأساس للتاريخ⁽²⁾.

- الوجه الثالث: - يعمل الدين على تجريد العالم من كل مادة ويجعله عالمًا روحيًا، ويفصل الطبيعة عن التجسيد المادي ويربطه بالآلهة بما فيها الانسان، فكل ما في العالم هو وجود روحي، هنا أيضاً يجب على الفلسفة العملية حسب ما يرى ماركس أن تعيد الأمور الى مكانها الحقيقي وطبيعتها المادية الواقعية.

- الوجهة الرابع: - لا يعتبر الدين الانسان كائناً محدداً طبقياً ينتمي الى طبقة معينة في المجتمع وله دور في علاقات الانتاج مع أفراد الطبقات الأخرى بل يراه كائناً مجرداً، لأن جميع الأفراد متساوون لدى الآلهة بكونهم أفراداً مجردين وأعداؤه ليسوا أبناء الطبقات الأخرى بل عدوه نفسه بما فيها من شرور وآثام⁽³⁾.

بعد أن لاحظ ماركس أوجه الاغتراب الديني هذا، أراد أن يعيد للانسان ماهيته التي سلبت منه، فلم يكتفِ بكشف النقاب عن الوهم الديني، بل

(1) دراج، فيصل: الماركسية والدين، مصدر سابق، ص95.

(2) دراج، فيصل: الماركسية والدين، مصدر سابق، مصدر سابق، ص95 - 96.

(3) المصدر نفسه: ص96.

تعداه الى محاولته تغيير تنظيم الحياة الاجتماعية، التي كانت في ظل الدين مقلوبة رأساً على عقب، ومن أجل إزالة ذلك الوهم أعتبر ماركس الدين «أفيون الشعوب»⁽¹⁾. بمعنى تجميداً لطاقات الانسان الأبداعية ولطاقاته الذهنية بوجود إله هو الذي يدير أمور خلقه ويدبر شؤونهم لذلك رأى ماركس أنه لابد من نقد ذلك المجتمع الخاضع للدين.

كما أعتبر ماركس الدين أيضاً بأنه أيديولوجية تمنّي النفس بالآمال ومن ثم يجعل الانسان يبتعد عن واقعه وأيمانه الكبير بدور العمل وفعاليته في حياة الانسان وهذا يتنافى مع مبادئ الدين، فالعمل حسب وجهة نظره هو الشرط الأساسي في وجود النوع البشري⁽²⁾.

أرتكز نقد الدين الذي أراد ماركس أن يصل اليه والى أدراكه على قلب الأدوار بين طرفي العلاقة القائمة بين الكائن المتخيل (الاله) وبين الانسان نفسه، من أجل أن يتضح أمام عينيه ما الذي يجب أن يكونه وما الذي من المفروض أن يكونه عوضاً عن فقدان ذاته⁽³⁾.

لم يكتف ماركس في نقده للدين بأنكار الالهية وأعلان الألحاد، بل أعتبر أن موضوع نقد الدين هنا يتم بوصفه تواطؤاً فكرياً مع العالم القائم الواقعي⁽⁴⁾. وسيكون نقد الدين النظري هذا غير فاعل بأزالة الاغتراب، لأن الدين في حقيقته هو الوعي الذاتي للانسان، لكن ليس الانسان المجرد

(1) كورنو، أوغست: أصول الفكر الماركسي، مصدر سابق، 96 - 97.

(2) العزاوي، فرات امين مجيد عمر: الاتجاه المادي في المعرفة في الفلسفة المعاصرة الماركسية أمودجاً، رسالة ماجستير، 2000، ص86.

(3) نبي، سربست: كارل ماركس (مسألة الدين)، مصدر سابق، ص131.

(4) المصدر نفسه: ص133.

بل الإنسان الواقعي الاجتماعي، لكون الدين نتاج المجتمع⁽¹⁾. ولذلك فالنضال ضد الدين هو نضال غير مباشر ضد ذلك العالم الذي يكون الدين عبيره الروحي، ولإلغاء فكرة كون الدين هو السعادة، لأنه سعادة وهمية ونقده من ثمَّ يعني المطالبة بسعادته الحقيقية⁽²⁾.

بإختصار يطالب ماركس بإزالة القناع عن الاغتراب الذاتي للإنسان في شكله الديني الذي تقنع بالمقدس، أي أنه يرغب في تحويل نقد السماء الى نقد الأرض، والنقد لا يمثل سوى تحرير نظري للإنسان وأزالة الاغتراب، أنه يبحث على النشاط العملي والثورة التي تحرر البشر من العبودية وأسترداد أنسانيتهم⁽³⁾.

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص162.

(2) نبي، سربست: كارل ماركس (مسألة الدين)، مصدر سابق، ص142.

(3) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص162 - 163.

الفصل الثالث

انثروبولوجيا الدين

المبحث الاول: النزعة الانثروبولوجية

المبحث الثاني: الله تجسيد لكيونة الفهم

المبحث الثالث: الله تجسيد لكيونة الاخلاق الانسانية

المبحث الرابع: الله هو الحب

تمهيد

شغلت مسألة تفسير النزعة الدينية وأول ظهور لها تساؤلات الكثير من العلماء والفلاسفة والمفكرين، فالبعض أعاد أول ظهور لها الى الخوف أو القلق من بعض القوى الطبيعية أو من القلق من أحداث المستقبل المجهولة، وهذا التفسير ناتج عن محدودية البدائي الفكرية، فهو لم يكن يمتلك من الوعي ما يجعله يفكر أو يفترض وجود علة واحدة وراء هذه المظاهر الطبيعية المتعددة، ولهذا ستكون عبادته وتأليهه لهذه القوى بالتأكيد ليس بدافع عقلي تأملي بل بدافع الخوف والقلق⁽¹⁾. يتضح ذلك أكثر في الطرق والوسائل العبادية التي يستخدمها والمراسيم التي يقوم بها، ظناً منه بأنها تقربه الى الاله، وهي أقرب ما تكون الى السحر، فهو يرى أن هذه الطقوس هي الوسيلة الوحيدة التي يعبر بها عن احتياجاته العاطفية ويحمي بها ذاته من غضب الظواهر الطبيعية.

أن وجهات النظر هذه التي تكونت بشأن اعتبار الدين ناتجاً من الخوف ترتكز على المواجهة الدائمة بين الانسان والطبيعة التي ولدت مع ولادة

(1) الخشت، محمد عثمان: مدخل الى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،

الانسان، وأن هذه العلاقة بينهما هي نتيجة للتناقض العدائي بينهما، فكما هو معروف لديهم أن القوى الطبيعية هي التي تهدد الوجود الانساني وتقف في طريق تحقيق غايات الانسان، لذلك كان على الانسان أن يتملقها أو أن يخدعها من أجل تلافي أخطارها، فيلجأ الى تقديسها وعبادتها⁽¹⁾.

نستطيع ملاحظة أن الانسان البدائي كان لا ينظر الى الالهة على أنها صانعة للعالم بل على أنها مصدر للخوف، وبأنها هي المتحكمة في حياته، أي أنه عبد الالهة وفقاً لتصوراته الخيالية التي يكونها هو نفسه، يؤكد ذلك فويرباخ بقوله «الله هو بئر الخيال العميق أو الجميل الذي يحوي كل الوقائع والكمالات والقوى، والذي تسبح فيه كل الأشياء التي تم خلقها مثل الوليد، واللاهوت هو المربية التي تأخذهم من هذا البئر»⁽²⁾. فالالهة هي المسؤولة عن كل الحوادث الواقعية التي تتسبب في التأثير في حياة الانسان.

لكن بالرغم مما تقدم أن تفسير الدين بالخوف ليس هو التفسير الوحيد للدين، فقد ظهرت أيضاً نظريات عدة قائمة على التأمل، تطورت وأرتقت بمرور الزمن، وكان سبب ظهور هذه النظريات رفع مستوى الفكر الديني من كونه ناشئاً من التقليد بلا وعي لتجعله أكثر مقبولة، فقامت بالبحث عن الأسباب الأولى المحركة لسير الأديان ومن هذه النظريات: -

أولاً: النظريات التطورية (الوضعية): -

تتبنى هذه النظرية الرأي القائل أن العلاقة التي تربط الانسان بالدين

(1) كورنفورث، موريس: مدخل الى المادية الجدلية، مصدر سابق، ص 304.

(2) فيورباخ، لودفيج: اصل الدين، مصدر سابق، ص 63.

لا تختلف عن علاقته بمظاهر الحضارة الأخرى من علم وفن وفلسفة، فإذا كانت علاقته بهذه المظاهر تمثل حركة ارتقاء، فعلاقته بالدين أيضاً إحدى هذه الحركات الارتقائية، لأنه أحد النشاطات الانسانية، لكن على الرغم من اتفاق هذه النظريات التطورية بشأن معنى الدين وحركته إلا أنها تختلف في تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل نشأة الدين، لذلك تعددت التفسيرات ضمن هذه النظريات ومن أهم هذه التفسيرات: -

1 - التفسير الطبيعي: يرى هذا التفسير أن أول ظهور لنشأة الدين كان في عبادة مظاهر الطبيعة، فالبدائي كان يستمد دينه مما يراه من مظاهر الغضب في الطبيعة⁽¹⁾. لذلك كان يلجأ إلى عبادتها تجنباً لأن يحل ذلك الغضب عليه.

2 - التفسير ماقبل الحيوي: يقوم هذا التفسير على عبادة الانسان البدائي للأرواح فهو لم يكن يميز بين روح وروح أخرى في عبادته، بل هو يعبد روحاً كلية واحدة موجودة في الوجود كله، فعبادته كانت للروح الكلية لا الفردية⁽²⁾.

3 - التفسير الحيوي: يتفق هذا التفسير مع تفسير عبادة الأرواح، إلا أنه يختلف عنه في عبادته للأرواح الفردية، لأعتقاده بخلود النفس بعد موتها.

4 - التفسير المثالي المطلق: أبرز من تبنى هذا التفسير هو هيغل، لما رآه من أن تطور الأديان شكل من أشكال تطور الروح المطلق، إذ بدأ بسيطاً ومنغمساً بالطبيعة دون وعي وتأمل، ثم بدأ يتحرر رويداً رويداً من

(1) الخشت، محمد عثمان: مدخل الى فلسفة الدين، مصدر سابق، ص 159.

(2) المصدر نفسه: ص 160.

الطبيعة وصولاً الى الدين المطلق الذي يكون الدين فيه متحرراً تحراً كاملاً من أغلال المادة وأكثر كمالاً وأكثر تجرداً⁽¹⁾.

5 - التفسير الاجتماعي: الذي يقوم على العلاقات الاجتماعية بين البشر وطبيعة التعامل فيما بينهم وتوافقهم على عبادة آله معين أو الهة متعددة، كما هو الحال عند عبدة الطوطم مثلاً، أهم من تبنى هذا التغير سان سيمون ودوركايم.

ثانياً: النظريات الاعتيادية (التأملية الروحية):

تقوم هذه الطائفة من النظريات على الأخذ بوجهه نظر الكتب المقدسة في تفسيرها لنشأة الاعتقاد الديني، التي تعتمد على التأمل النظري والروحي الالهي، وترى هذه النظرية أن التعددية الوثنية والشرك أنحراف عن خط التوحيد، تبنى هذه النظرية الكثير من الفلاسفة لا لكونها تعتمد على الكتب المقدسة فقط بل لكونها أنتهجت في أبحاثها مناهج علمية ولأستخدامها طريقة التحليل الفلسفي العقلي، ومن أهم فلاسفتها باسكال ولانج⁽²⁾.

أما فويرباخ الذي يمثل محور بحثنا الرئيس فقد عزا نشوء الدين، الى ثلاثة مصادر أساسية هي:

1 - تعريف الدين بالخوف: يعود هذا التفسير الى أن البدائيين كانوا يخشون بعض مظاهر وقوى الطبيعة لأعتقادهم وجود أرواح شريرة خلف هذه المظاهر، لذلك فهم بدافع الخوف يلجؤون الى عبادتها خشية من تلك

(1) المصدر نفسه: ص 159.

المصدر نفسه: ص 160.

(2) الخشت، محمد عثمان: مدخل الى فلسفة الدين، مصدر سابق، ص 160.

الأرواح أن تحل عليهم غضبها، إذ لم يكونوا مطيعين لأرادتها، كما أنهم كانوا يعبدونها أيضاً لأملهم بأن تساعدكم، إذ كانوا يهدئون من روع بعض الآلهة⁽¹⁾ لذلك فهم كانوا يعتبرون اليوم الديني يوماً غير ميمون، لأن كلمة الدين عندهم كانت تشير الى الخوف دوماً⁽²⁾ وهذا التفسير هو الأقرب الى التفسير الطبيعي في النظريات التطورية.

كما أرتبط مفهوم الدين بخوف الانسان من الموت، فهو يخشى أن يموت وينتهي وجوده، لذلك أتخذ بعض القبور معابد للآلهة، فكانت فكرة الخوف من الموت جزءاً أساسياً في الدين وعند بعضهم هي أساس الدين بصورة عامة⁽³⁾ يضرب فويرباخ مثلاً لنشوء الدين من الخوف بفردريك وليم الرابع (1840 - 1860) الذي شرع الصلاة في جميع الكنائس لشعوره بالخوف من شرور العصر في أن تقف في وجه مخططات الانسان وتعوقها⁽⁴⁾

2 - الحب مصداً للدين: بعد أن عرض فويرباخ الخوف بوصفه مصداً للدين رأى أن الخوف ليس الأساس الكامل والكافي لنشوء الدين، لأنه يرى أنه قد يكون وقتياً، أي بمجرد زوال الخطر يشعر الانسان بالبهجة وقد يتعد عن الدين، لذلك رأى أن مظاهر الطبيعة التي كانت سبباً لشعورنا بالخوف هي نفسها سبب سعادتنا، فالآلهة المضرة بالانسان هي نفسها التي تبعث بالحياة، وفويرباخ يرى أن على الانسان أن يجمع

(1) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 213. وكذلك - ينظر

كورنفورث، مورييس: مدخل الى المادية الجدلية، مصدر سابق، ص 304.

(2) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 212.

(3) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 215.

(4) المصدر نفسه: ص 214.

بين اللحظتين المتضادتين. ورأيه هذا يُناسب كثيراً منهجه الذي تبناه.

يشير فويرباخ الى أن بعض الشعوب ترى أن اله الشر هو نفسه إله الخير، وأنه بالرغم من اعتباره مدمراً إنه في الوقت ذاته يوصف بأنه المحب للإنسانية، فمن غير العدل القول أن الخوف هو المصدر الوحيد للدين دون النظر الى ضده⁽¹⁾.

3 - نشوء الدين من خلال الشعور بالتبعية: لم يقصر فويرباخ نشوء الدين على الخوف والحب فقط، بل رغب في تكوين صيغة شاملة تضم هذين الوجهين، فلم تكن سوى الشعور بالتبعية والاعتماد، فمثلاً الخوف مرتبط بالموت، والسعادة مرتبطة بالحياة والخوف لكونه شعوراً بالاعتماد فهو يمنحني اليقين بالحياة أو نظراً لكون وجودي جزءاً من أجزاء الطبيعة فإنني أحب تلك الطبيعة، ولأنني أعاني الموت والمرض أيضاً في الحقيقة، لهذا ستكون الطبيعة مصدر الخوف والسعادة أيضاً، فأنا بكل أحوالي تابع لها. إذن واضح أن الشعور بالتبعية هو الشعور الحقيقي الشمولي الذي يصور الدين بصورة سيكولوجية واضحة⁽²⁾.

يتضح من خلال ما تقدم أن فويرباخ عندما أعاد الدين الى الشعور الانساني إنما أراد أن يبين أن الدين الحق ما هو الا ذو الأساس الأنثروبولوجي المادي، ولم يُقْمَهُ على التأمل المجرد كما عند بعض الفلاسفة، وإنما أخذ عليهم أقصاء الدين هذا وإعادةه الى التأمل فقط، فهو يختلف مع هؤلاء الفلاسفة الذين خلعوا عيونهم من محاجرهم لأعتقادهم أنهم سيحصلون على رؤية أفضل مهملين دور الأحاساس

(1) عطية، أحمد عبد الحليم: فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 172.

(2) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 217.

التي تبناها فويرباخ في فلسفته لتزيد من رصانة فلسفته وواقعيتها.

ويرى فويرباخ أن التأمل المجرد يجعل الدين يعتمد على ما يفكر فيه فقط، فهو يعطي معنى الدين بعيداً عن المعنى الفعلي للدين ففي التأمل يكون الانسان مستمعاً فقط لما يمليه عليه التأمل، وهذا مايتنافى مع نزعة فويرباخ المادية فهو يرد على هذا بأنه يلجأ إلى الأحاسات من أجل رؤية الأمور رؤية صحيحة ويقينية، وبهذا يرى أنه لا يقدس الانسان بل أن الدين الحقيقي هو الذي يقدس الانسان⁽¹⁾.

فويرباخ بعد دراسته لللاهوت المسيحي رأى أنه على الرغم من أن اللاهوت ينكر بل ويرفض أن يكون الانسان المحسوس إلهاً، إنه هو نفسه يجعل من الله انساناً ثم يمثل هذا الاله دون أن يميّزه عن الانسان، على الرغم من إن له شكلاً ومشاعر وفكراً أشبه بفكر الانسان، وينال تبجيل المتدينين وعبادتهم، التمس فويرباخ من خلال هذا المفتاح أو الشيفرة للديانة المسيحية، إذ توصل الى كشف التناقضات الموجودة في هذه الديانة والأوهام الكثيرة⁽²⁾. لذلك كان هذا الدافع الأساسي لكتابه «جوهر المسيحية» الذي قسمه على جزأين الأول تضمن أحقية الأنثروبولوجيا بالالوهية، والثاني تضمن الجانب اللاهوتي وتناقضاته ليثبت بصورة غير مباشرة أيضاً أحقية الانسان بالالوهية.

يؤكد فويرباخ في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه جوهر المسيحية أن تقسيم الكتاب بهذا الشكل هو عمل سالب ناقد (هدام) من منظور الوجهة غير الأنسانية في الدين، وعرض فويرباخ في الجزء الأول جوهر الدين بصورة

(1) عطية، أحمد عبد الحليم: فلسفة فيويرباخ، مصدر سابق، ص 367.

(2) عطية، أحمد عبد الحليم: فلسفة فيويرباخ، مصدر سابق، ص 368.

تطورية لا جدلية وبهذا حتماً سيتمتع العرض بالهدوء والسلاسة الفكرية وثبات الخطى حيث الاقتناع بما يطرح سيكون ذاتياً في كل مرحلة، كما يتضمن هذا الجزء التشديد الفويرباخي على أن المعنى الحقيقي لللاهوت هو الأنثروبولوجي وأن لا اختلاف أو فرق بين الطبيعة الالهيه والطبيعة الانسانية⁽¹⁾ وبهذا فلا تمييز بين الانسان والذات الالهية.

يريد فويرباخ بمحاولته التقليل من شأن اللاهوت ومساواته بالأنثروبولوجي لتأكيد أنه مادام الدين هو حلم العقل البشري، فلا بد أن يكون وجوده على الأرض لا في الجثة أو الفراغ، أي في عالم الحقيقة⁽²⁾.

إذن نفهم مما تقدم أن فويرباخ أراد أن يبين المعنى الحقيقي للدين وهو الأنثروبولوجي لكونه يعبر عن حاجات الانسان وعواطفه، لذلك أقصر الدين على الانسان وحده دون باقي الكائنات فهو يجعل الانسان مقياساً للحقيقة.

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه: ص 370.

المبحث الاول

النزعة الانثروبولوجية

أثنى ماركس على فويرباخ بأثباته أن الدين يضل الناس ويخترع لهم عالماً وهمياً بما يسلبه منهم ليعوض شقاءهم في العالم الحقيقي لذلك سيكون الدين حسب وجهة نظر ماركس (أفيون الشعوب) فكان لابد أن يكون النقد ذا طابع أنثروبولوجي⁽¹⁾، من أجل استعادة ما سلب.

أدى هذا النقد الى إثارة حفيظة اللاهوتيين أمثال مولر الذي أطلق على فويرباخ عدة صفات منها المجدف والماكر والعاث، كما أنه أتهمه بالجهل واللاأخلاقية والمادية⁽²⁾.

يقول فويرباخ «أن كل نظرات الكون الدينية تنتج بالخيال» ، وأن كل انسان هو توسط بين الله والعالم، وبتوصيف أوضح كل انسان هو كائن من الخيال فالحقيقة السيكلوجية والضرورة التي تقع خلف أساس الالهيات ونظريات نشأة الكون هي حقيقة وضرورة الخيال الذي يتوسط ما هو مجرد وما هو ملموس، عندئذ ستكون مهمة الفلسفة البحث في

(1) برلين، إيسيا: كارل ماركس، ترجمة عبدالكريم أحمد، دار القلم، ص108.

(2) عطية، أحمد عبدالحليم: فلسفة فويرباخ، مصدر سابق، ص161.

هذا الموضوع مؤكدة في فهم العلاقة التي تربط الخيال بالعقل، أي فهم الصورة التي بوساطتها أصبح موضوع الفكر موضوعاً للحس والشعور⁽¹⁾.

كما أن الحدس الديني هو شعور داخلي لايحتاج الى ما يثبت من الخارج، لأنه غير خاضع الى ذلك أصلاً، كما أننا لا نعرفه الا إذا نطق به الاله الباطن فينا⁽²⁾. فنحن نستجيب لذلك الاله الذي هو عبارة عن احتياجاتنا ومشاعرنا فحتماً ستصب في مصلحتنا بلا تأثيرات خارجية.

كان هدف فويرباخ من محاولته تحويل اللاهوت الى أنثروبولوجيا، تحرير الانسان وإعادة تقويمه وأستعادة حقوقه التي سلبت منه لأجل الاله وتحريره من كل القيود اللاهوتية ليكون الانسان سيد نفسه وسيد الكون وسيد الطبيعة المحيطة به، لذلك أعاد قراءة فلسفة هيغل لايخرج كل ما يؤكد الذات الانسانية، وكل ما يعده الأساس في الوعي ومن ثم أدانتها بأنها فلسفة لاهوتية مغطاة بغطاء المسيحية ومعرضة بأدوات دياكتيكية⁽³⁾. بمعنى أنه قرأ فلسفة هيغل بصورة معاكسة لتتماشى وتتناسب مع مبادئ المسيحية الحقّة.

إذن فالوعي الانساني هو السبب الأول والرئيس في تسيد الانسان على باقي الكائنات الأخرى وعلى الطبيعة، وأن قدرته على أن يدرك بتفكيره وعقله النوع الانساني كله لا ذاته بوصفه فرداً فقط، كما أن قدرته هذه هي التي أنتهت به الى أن يدرك نفسه كائناً لا متناهيّاً وإذا عرف الدين على أنه

(1) Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit. P45

(2) ستيس، ولتر: الزمان والازل (مقال في فلسفة الدين)، ترجمة د. زكريا ابراهيم، ص 38.

(3) دراج، فيصل: الماركسية والدين، دار ابن خلدون، ط2، بيروت، 1981، ص 20.

أدراك اللامتناهي تمكنا من أدراك اللانهائية لوجود الانسان الجوهري⁽¹⁾.

يقول فويرباخ «إنها لفكرة خيالية تلك التي تقول بأن الانسان لم يتمكن الا بواسطة الرعاية الالهية ومن خلال مساعدة الكائنات الخارقة مثل الالهة والارواح والجن والملائكة ليرفع نفسه فوق مستوى الحيوان، وبالطبيعة فقط أصبح الانسان بصورة ليس هو عليها من خلال نفسه، وقد أحتاج من أجل هذا مساعدة الكائنات الاخرى ولكن هذه الكائنات لم تكن مخلوقات خارقة للطبيعة من الخيال، ولكنها طبيعة فعلية، فهي ليست كائنات تعلوه وإنما تدنوه»⁽²⁾.

هنا يكمن الفرق بين الانسان والحيوان فالحيوان يستطيع أن يشعر بذاته لكنه لا يستطيع أن يعي نوعه، إنه يعي وجوده الفردي فقط لا وعي النوع Consciousness of species، لذلك ستكون حياة الحيوان حياة بسيطة، فحياته الداخلية ووعيه هي نفسها حياته الخارجية، أما الانسان فحياته مزدوجة لأن الحياة الداخلية لا تمثل وعيه لنوعه ووجوده النوعي الخاص الذي يتفرد به، فمثلاً الانسان يفكر عندما يُحاور ذاته وهذا ما يفتقر إليه الحيوان، فالانسان يستطيع التفكير بمعزل عن الآخرين، بمعنى أن الانسان يستطيع أن يكون أنا والأنت في وقت واحد، أما الحيوان فلا يمتلك تلك القدرة⁽³⁾. لهذا السبب أختص الانسان فقط بالدين أي هو الوحيد القادر على أن يكون متديناً، أما الحيوان فلا يمكن أن يكون كذلك، لأن الانسان له حياته الداخلية الخاصة به وهي التي تعيده الى نوعه وماهيته وأدائه

(1) كولينز، جيمس: الله في الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص 339.

(2) فيورباخ، لودفيج: اصل الدين، مصدر سابق، ص 43.

(3) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 118.

لوظيفة التفكير والتحدث إلى ذاته، بعكس الحيوان الذي لا يستطيع أداء أي وظيفة إذا لم يوجد فرد آخر خارجي معه، فالإنسان هو وحده القادر على تأديته وظيفته النوعية⁽¹⁾.

بالإضافة إلى ما تقدم فماهية الإنسان (الواعي) ليست أساس دينه فقط ولكنها أيضاً موضوعه، وما دامت تتميز باللانهائية فالإنسان كائن لانهائي، كما أنه ماهية النوع كله لا الفرد، فهي عبارة عن مجموع الكمالات اللامتناهية للأفراد اللامتناهيين⁽²⁾.

يستعين فويرباخ لأثبات أتصاف الإنسان باللانهائية بالصيغة الأرسطية التي ترى أن العقل الانساني يستطيع أن يصبح الأشياء جميعاً عن طريق اتحاد معرفي، وإتصافه باللانهائية يعني أنه يستطيع أن يضاعف معرفته الى ما لانهاية له أي الى غير حدود أو قيود⁽³⁾. يحيلنا هذا الى إنه عندما يتصف باللانهائية والاطلاق، يعني إنه غير قابل للاستنباط من مبدأ آخر، بمعنى أنه لا يتوقف وجوده على غيره، كما أنه ليس مجرد أداة تسييرها الآلهة بل على العكس، لأن قواه الانسانية وأفعاله هي دليل على إنه قائم بذاته⁽⁴⁾. مدبر لأمره مسير الطبيعة ومنظم لها من خلال حركته ووعيه لذاته ولما يحيط به.

لايعتبر فويرباخ الإنسان فكراً خالصاً فقط، بل أيضاً أنفعال وتعاطف ورغبات، لأن المعنى الأصلي للدين هو التعاطف والشعور والمحبة التي

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص192.

(2) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص192 - 193.

(3) كوينز، جيمس: الله في الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص344.

(4) المصدر نفسه: ص343.

دعت إليها المسيحية الأصلية⁽¹⁾. التي حاول فويرباخ تخليصها مما تعرضت له من الانحراف اللاهوتي، لأنه يرى أن المسيحية الحقّة قد أخفت منذ زمن طويل وأصبحت مجرد فكرة منفصلة عن الحياة الانسانية، وضع ذلك في قول له بعنوان ضرورة تغيير «في الأصل، الدين نار، طاقة، حقيقة، كل دين يبدأ بأن يكون دقيقاً Strict وصادقاً بالمطلق، مع الزمن يضعف، يتلاشى، يصبح غير أمين لذاته وغير مبال ويخضع لحكم العادة»⁽²⁾. فما المسيح المتجسد في نظره سوى وسيلة للتعبير عن حب الله للانسان، وبسبب ما يمتلكه من عاطفة جُسد من أجل الانسان لذلك عدّ الحب الذي يتجاوز الفرق بين الانسان والله هو سبب الخلاص في المسيحية⁽³⁾.

كان لمسألة الخلود والحياة الآخروية نصيبٌ في دراسة فويرباخ للدين فقد أصدر كتاباً بعنوان «أفكار حول الموت والخلود» عام 1830، أنتقد فيه الايمان بوجود عالم آخروي، وبخلود الروح الانسانية الفردية لأن الخلود للنوع فقط، كما عزا القول بخلود الفرد بعد موته الى أسباب نفسية تعود الى نقصه مقابل أماكنات النوع وقدراته، ففكر بأنه سيعوض ذلك النقص في الحياة الآخرة⁽⁴⁾.

بالرغم من كون الخلود رغبة تكمن في الانسان في استمراره بالحياة أو الوجود بعد موته⁽⁵⁾، يعرف عند اليونان بمعناه الحالي كما نعرفه الآن بل كانوا يعدّونه مجرد افتراض، أي أن الموت ليس سيئاً أو لا يسبب

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 200

(2) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 199.

(3) المصدر نفسه: ص 201.

(4) تسيمر، روبرت: في صحبة الفلاسفة، مصدر سابق، ص 185.

(5) عطية، أحمد عبدالحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 180.

ألماً. لأنهم يعتقدون أن هذا الموت سينقلهم الى حياتهم الأبدية، حياة الخلود والكمال، حياة خالدة هنيئة. أما في مرحلة العصور الوسطى فقد كان اعتقاد الخلود اعتقاداً جماعياً يقول فويرباخ «أن الانسان لم يكن لديه بعد هذا الاعتقاد الجزئي - بأنه مستقل ومنعزل فقد وضع وجوده داخل الجماعة الدينية كان يعرف نفسه عضواً في الكنيسة مالكاً للحياة الابدية والخلود الشخصي..... وكانت الكنيسة الكاثوليكية هي بالضبط هذه الجماعة بكل أرواحها المؤمنة»⁽¹⁾.

أما في العصور الحديثة فقد برز الايمان بالخلود بشكل نفي، إذ بدأ الفرد يشعر بشخصيته ككائن كلي مطلق⁽²⁾. يقول فويرباخ «أناس ليس لديهم أي اهتمام مندفع بأي شيء متناهٍ، وبأي موضوع جزئي، وهم لا يضعون أنفسهم بأي ارتباط، فهم أحرار لا يرغبون في أي شيء، وبهذا التخلي من الرغبات سيصبحون أشبه بالالهة الخالدة، لا نخضع أنفسنا للأشياء، بل نخضع الأشياء لنا، كل شيء زائل» هذه الأقوال وما يشبهها هي شعارات هؤلاء الناس الذين يقودهم الفكر المجرد الذي هو جزء من طبيعتنا المتميزة بالحياد الممتنع عن الألم وغير المساوم ولا يخضع للأوهام أنه ضياء العقل الخالص الخالي من الأهواء»⁽³⁾.

(1) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص181

(2) المصدر نفسه: ص182.

(3) Feuerbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit. P2

المبحث الثاني

الله تجسيد لكيونة الفهم

تبرز أهمية النزعة الانسانية بوصفها اتجاهًا فكرياً يناضل ضد التصور القديم للعالم وضد الدين، وليس المقصود بالدين الدين بصورة عامة، بل ذلك الذي يتخذ من اللاهوت أساساً له، أي ضد التدين السلطوي العلوي وضد الجمود الفكري الفلسفي⁽¹⁾. لذلك سخر فويرباخ كل جهده وأصراره ليبين أحقية النزعة الأنثروبولوجية لكونها أساساً لكل دين.

يرى فويرباخ أنه في الأنثروبولوجيا يحاول الانسان إعادة امتلاك ذاته وجوهره اللذين غُربا⁽²⁾. واللذين سلبه إياهما اللاهوت بتخارجة لهذا الجوهر وأعتبره الهاً خارجاً عن الانسان مستقلاً عنه، وعدّ فويرباخ هذا الأمر مضرّاً بالانسان وجوهره⁽³⁾. لهذا رأى أن هذا الدين يمثل عقبة في سبيل فهم الانسان لذاته ولتقدمه المادي والمعنوي وحتى الاجتماعي⁽⁴⁾.

(1) الخويلدي، زهير: تشرح العقل الغربي (مقابسات فلسفيه في النظر والعمل)، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط4، بيروت، 2013، ص 39.

(2) آفرون، هنري: لودفيج فويرباخ، مصدر سابق، ص 39.

(3) بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفه، ج2، مصدر سابق، ص 213.

(4) المصدر نفسه: ص 214.

أن إعادة الأمتلاك هذا والتحقق الواعي للجوهر الانساني هو هدف فلسفة المستقبل التي رغب فويرباخ في تحقيقها، والتي من خلالها سيحقق عصاراً جديداً تذوب فيه الثنائية ثنائية العقل والقلب، أو ثنائية الانسان والاله، وسيكون فيها الانسان على وعي بذاته وبجوهر دينه⁽¹⁾.

أولاً الانفصام والوعي:

الدين كما يقول فويرباخ «هو أنفصام الانسان عن نفسه، فالإنسان ينصب الله بإزائه كمضاد لنفسه، الله ليس ماهو عليه الانسان، والانسان ليس ماهو عليه الله. الله هو اللامحدود والانسان كائن محدود، والله يمثل الكمال، والنقص صفة الانسان، الله خالد والانسان زائل يمتلك الله قدرة غير محدودة والانسان عاجز، والله هو المقدس وبمقابله الانسان الآثم، فالله والانسان نقطتا تطرف لموضوع واحد، ومن ثَمَّ سيكون الله الحق المطلق ومحصلة جميع الحقائق، في حين أن الانسان هو السلبي المطلق الذي يشتمل على محمل السلب»⁽²⁾.

أن الانسان في اللاهوت يخرج جوهره خارج ذاته لكونه الهاً كاملاً مطلقاً غير محدد، يؤلهه على أنه كائن مختلف عنه تماماً، لكن ماهو في الحقيقة الاجوهر النوع الانساني، فلو تأملنا أكثر لرأينا أن الانسان الفرد هو من ينظر الى هذا المطلق أو الكامل على أنه بحاجة الى هذا المطلق الذي يرى أنه هو المسؤول عن تدبير أموره.

لكن الانسان على الرغم من الانفصال الذي يحدثه بينه وبين جوهره

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفه هيغل، مصدر سابق، ص 133.

(2) Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity.....,op.cit.p.1

سيرتقي بفكره هذا وأرادته فوق الطبيعة وهذا يؤدي الى أن يتجاوز الطبيعة ويكون خارق لها، وبذلك سيكون الاله أيضاً على وفق هذا خارقاً للطبيعة⁽¹⁾. لكن قد يكون هذا الانفصال ضرورياً من أجل أن يعي الانسان ذاته، فهو بعد أن يفصله عن ذاته يبدأ بأدراك ذلك الاله أو الكائن المفارق له وبعد أن يعي صفات ذلك الكائن يرى أنها هي نفسها صفاته الانسانية حتى يدرك يقيناً بأن الاله هو نفسه الانسان وهذا اللامتناهي هو نفسه النوع الانساني اللانهائي. ما دام الدين كما يرى فويرباخ بل المسيحية بصورة عامة هو «الوعي اللامتناهي» فوعي الانسان لنوعه الانساني وصفاته الانسانية اللامتناهية التي حصل على أدراكها من خلال وعيه للاله ووعي حقيقي بالدين الواقعي، لأن وعي هذه الماهية النوعية محدد بالطبيعة الانسانية وحدها، لأن هذه الماهية ماهي الا مجموع الكمالات الانسانية التي تعوض الانسان عن آلامه الناجمة عن تناهيه لكونه فرداً من أفراد هذا النوع، إذن هذه الماهية في حالة سيرورة دائمة وتطور مستمر⁽²⁾.

يرى فويرباخ أن الدين المسيحي ماهو الا تعبير الانسان عن كيفية ارتباطه بوجوده الأساسي إلا أنه يعبر عنه بصفته موجوداً آخر، إلا أن هذا الموجود ماهو في الحقيقة الا وجود الانسان نفسه لكن بصورة مجردة، فما تحديدات الوجود الالهي الا صفات الانسان نفسه، لأن الانسان نفسه لا يستطيع أدراك الاله، أو لا يمكن تصويره الا من خلال الطريقة الانسانية

(1) ينظر فيويرباخ، لودفيج: اصل الدين، مصدر سابق، ص 89.

(2) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 187.

التي توفق بين تصور الله ومعيار الانسان النوعي⁽¹⁾.

يؤيد فويرباخ صحة هذه العلاقة التي تقابل الانسان بالاله هذه بقوله «في الدين، الانسان يتأمل طبيعته المستترة، عندئذ سيري أن هذا التضاد والتقابل بين الله والانسان الذي يعد الأنطلاقة التي يشرع بها الدين ماهو الا أختلاف بين الانسان وجوهره، وتتلخص الضرورة المتأصلة بهذا الدليل كالآتي، إذ لو كان الجوهر المقدس الذي هو موضوع الدين مغايراً لجوهر الانسان لما حدث هذا التضاد والأنفصام، أي إذا كان الله حقيقة مغايرة عني فلماذا كماله يعارضني؟ أعتماداً على أن الأنفصام أو الأنشقاق يحصل فقط بين كائنين متباينين في كم طبيعة واحدة، أنشقاق على من ينبغي أن يكون الكائن الأهم، على من يستطيع أن يكون الأهم، ومن ثم على من يكون بالجوهر وبالحقيقة ممثلاً لهذا الكائن»⁽²⁾. بمعنى أن الله غير منفصل عن الانسان لأنه ماهو في حقيقته الا جوهر الانسان والقول بأن بينهما انفصلاً ماهو الا مجرد وهم، لأنه جوهر الانسان فكيف يمكن أن ينفصل الانسان عن جوهره؟

الانسان بعد أن يعي الاله ويصل الى أنه لا يختلف عنه وأنه عبارة عن جوهر نوعه الانساني لا ينسب وجوده كونه كائناً مفتقراً الى هذا الاله، بل بالعكس حسب قول فويرباخ في كتابه جوهر المسيحية إذ يقول «بينما كان الانسان يربط في الدين كينونته بكينونة الله، نراه هنا يربط وجود الله بوجوده الخاص، ولهذا نجد أن كل ماكان بالنسبة اليه عادة يشكل الحقيقة

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفه هيغل، مصدر سابق، ص 121.

(2) Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit.p.1.

الأولى والمباشرة صار يشكل الآن، عنده حقيقة منحرفة وثنائية»⁽¹⁾. أي أن الانسان بعد أن كان على قناعة قبل وعيه لجوهره وذاته بأن الاله الخارق هو الأساس الذي يقوم عليه الدين، بعد أن يدرك ذلك يجعل الاله شيئاً ثانوياً بل وأن وجوده يعتمد عليه.

ثانياً نفي حاجه الانسان الى غير ماهيته:

ينفي فويرباخ كون الانسان محتاجاً الى شيء خارق أو متعالٍ عليه بقوله «تماماً كما أن الله ليس شيئاً آخر غير جوهر الانسان، وقد تظهر من كل ما يبدو للفرد البشري، سواء كان في الشعور أو في الفكر، كحدود وكشر، كذلك لا يكون الماوراء شيئاً آخر غير الهنا - أي هذه الدنيا»⁽²⁾. فلا حقيقة الا ما هو موجود حسياً في هذه الدنيا، أما ما عُبِّرَ عنه في محاولة الوعي الديني فما هو الا حاجات أنسانية واقعية ضرورية كان يجب أشباعها، ومن ثم أستبدال أشباعها بالخيال بإشباع واقعي، ولما كان صعباً أن يعي الانسان ذاته مباشرة، كانت محاولة الانسان لوعي ذاته بجعل الاله خارجاً عنه محاولة لأدراك تلك الذات بصورة تدريجية فكانت مرحلة ضرورية في هذا الاتجاه من أجل إدراك هذا الوعي وتقبله⁽³⁾.

بعد أن أستبعد فويرباخ حاجة الانسان الى ما هو خارج هذه الدنيا، يؤكد أنه ما الله والسماء سوى الانسان والارض، ولهذا سيكون الدين عبارة عن

(1) خليفة، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 210 - 211.

نقلاً عن آفرون، هنري: لودفيج فويرباخ، مصدر سابق، ص 72.

(2) فيورباخ، لودفيج: جوهر المسيحية، مصدر سابق، ص 219 - 220.

نقلاً عن آفرون، هنري: لودفيج فويرباخ، مصدر سابق، ص 83 - 84.

(3) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 270.

محبة الانسان للانسان، لأنه في الأصل ليس سوى ماهية قلب الانسان⁽¹⁾.

من المآخذ التي يأخذها فويرباخ على اللاهوت أخفاؤه لحقيقة ماهية الوعي الديني، إذ يقوم اللاهوت بأشباع الرغبات الانسانية أشباعاً خيالياً منفصلاً عن الانسان نفسه فهو يعقلن الصور التي يقوم بأشباعها في الخيال ليجعل جملة «الله خلق كل مافي السماء وعلى الارض» جملة حقيقية واقعية، ويجعل الناس يحتاجون الى مخلص يشبع رغباتهم وأحتياجاتهم ومايقول به الخيال أمر موثوق به وبهذا فهو يفصل حتماً بين الانسان وماهيته⁽²⁾. وهذا يتنافى مع مبدأ الفهم الذي عبر عنه فويرباخ بكونه صورة للعلاقة التي تربط الله بالانسان بوساطة الوعي.

ثالثاً الفهم هو مبدأ اللاتناقض:

الفهم كما يرى فويرباخ هو «الوعي المطلق» والنزيه بالحقيقة على إنها حقيقة، لأنه هو نفسه ذو طبيعة موضوعية، أنه وعي اللاتناقض، لأنه هو في حد ذاته وحدة من اللاتناقض، وهو مصدر مبدأ الهوية المنطقية، والفهم هو وعي القانون والضرورة والقاعدة والقياس، لأنه هو نفسه نشاط القانون الذي يعي ضرورة طبيعة الأشياء التي سلوكها شكل من أشكال النشاط العفوي، وهو سيادة النظام، والتدبير المطلق، وقدرة من التدابير، وبالفهم فقط يمكن للانسان أن يحكم ويتصرف بتناقض مع من يحب من البشر، بدافع المشاعر، ولكن تحت إمرة سلطان الفهم أيضاً، فالأب حينما يكون قاضياً ويدين أبنه حتى الموت لأنه يعلم أنه مُذنبٌ، لا يقوم بهذا العمل الا

(1) المصدر نفسه: ص 190 - 191.

(2) المصدر نفسه: ص 230.

بوصفه عملاً عقلانياً، لا بوصفه كائناً عاطفياً، والفهم يبين العيوب ونقاط الضعف حتى في الحبيب وكذلك عيوبنا الخاصة⁽¹⁾. فالفهم يجعل الانسان موضوعياً وغير متناقض في نشاطاته وأحكامه التي يصدرها على الرغم من الصراع الذي يحاول اللاهوت أثارته بين عقله وقلبه، أي بين وعيه ومشاعره. أن التأمل العقلي طور الاختلاف بين الماهية الانسانية وماهية الله من اختلاف كمي الى اختلاف كيفي، فما كان أنفعالاً للشعور أو تعبيراً عن الإعجاب أو تأثير الخيال في الشعور، ثبت على إنه طريقة موضوعية لكونه لا مفهومية واقعية⁽²⁾، الانسان لا يمكنه فهم ماهو متجاوز لفكره والتأمل عندما جعل الاختلاف كيفياً، فهنا هو بموضع الله لكونه متجاوزاً لقدرات الانسان الفكرية المحدودة التي من خلالها ستُضاف محمولات الهية خاصة بالاله وحده لكونه كائناً مطلقاً.

لكن لو تأملنا قليلاً في هذه المحمولات لوجدناها محمولات من وضع الانسان فهي إذن موضوع الانسان وما دامت أقرب الى صفاته فلا يمكن أن تكون خاصة بالاله، أو إنها فوق انسانية⁽³⁾. أي أن الاله هو الأقرب الى الانسان فلا بد أن تكون أحكام الانسان إذن أحكاماً كلية تنبع من ارتفاع الانسان الى مستوى العمومية، فلا يمكن أن يكون حكم أو صفة خاصة بفرد معين هي الممثلة للناس أجمعين.

لذلك يعتمد في أحكامه ونشاطاته على مبدأ الفهم لكونه كما يرى

(1) Feurbach، Ludwig: The Essence of Christianity، op.cit، p2

(2) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 210.

(3) المصدر نفسه: ص 210.

فويرباخ «القوة التي لديها القدرة على وعي العلاقة بين الأنواع المختلفة، فإذا كان القلب يتمثل الظروف الخاصة والجزئيات، فالفهم يتمثل الظروف العامة والكمالات، أي إن الإنسان بقدرته الفائقة، وبالفهم فقط يستطيع الإنسان أن يتجرد عن نفسه وعن ذاتيته، وأن يرتفع بنفسه على شكل أفكار عامة وعلاقات، بأشتقاق الموضوع من الأنفعالات التي تصدر من المشاعر بوصفها لذاتها وفي ذاتها وبلا عائديتها الشخصية لإنسان محدد»⁽¹⁾.

نستنتج مما تقدم أن جميع النشاطات الانسانية وجميع العلوم التي توصل اليها الإنسان هي في الأساس نتاج للفهم الذي يصر المجسمون الدينيون على أنكار عائديته للإنسان، ونسبته الى الاله الذي يرى فويرباخ أنه لو جرد وحرر من هؤلاء المجسمون لكان إله الفهم الموضوعي الخالي من العواطف الذي أصبح موضوعاً للإنسان⁽²⁾. أي لكان هو نفسه الاله الانساني ذا الصفات الانسانية لكن بعد أن جرد من الجزئيات ومن العواطف التي تميزه عن الإنسان الفرد. بالإضافة الى هذا فإن هذا الاله الذي هو جوهر النوع الانساني المجرد، الكلي يحوي في داخله كل الكمالات الجزئية الواقعية التي تتوزع بين البشر إذ يقول فويرباخ «الله بوصفه الهاً كونياً ولا نهائياً، ككينونة من الفهم غير المجسم تنحصر أهميته في كونه يمثل القواعد الأساسية العامة كالتي يمتلكها علم متخصص، إذ أنه في نهاية المطاف يمثل كنقطة أساسية لدعم الدين كما لو كان علم رياضيات الدين وعلى هذا الأساس فمحدودية الوعي الانساني أو ضآلة قدرته التي تنحصر بقدرته التي تنحصر بقدرة هذا

(1) Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit.p.2

(2) Ibid.p.2

الكائن الفكرية بأي حال من الأحوال تمثل الوعي الديني، وهذا مايدفع المشككين والماديين والمعتقدين بوحدة الوجود الى أنكار وجود الله، إذ سيفقد الإيمان بالاله على الأقل الاله في الدين - في هذه النزعات، في حال يفقد الايمان بالقدرة المعرفية للانسان، وعلى الأقل ذلك الانسان الذي يضع أعتقاده في الدين»⁽¹⁾.

أي إن هذا الاله اللانهائي الذي يعتبر كينونة الفهم المجرد من أي تجسيم، تتوضح أهميته في الدين بوصفه يمثل القواعد الأساسية التي تنطلق منها كل المعارف والنشاطات، ومحاولة الانسان الوصول الى أدراك هذا الاله هي الوعي الديني الذي من خلاله يدرك الانسان ذاته وماهيته لأن الانسان لا يعي ماهيته المتموضعة هذه الا من خلال هذا الوعي الديني ونقله الديني بالتحديد على اعتبار أن الدين هو أول وعي ذات للانسان وأن كان بصورة غير مباشرة من خلال تعبيره عن حاجاته أو رغباته، ففي الدين فقط تكون ماهية الانسان مخبأة ومكشوفة في الوقت نفسه.

فالله إذن هو تعبير عن كينونة الفهم الذي يكونه الانسان، أي إن الاله المجرد هو في الحقيقة مايكونه العقل الانساني، أو هو ماهية ذلك الانسان لكن لا أعني به الانسان الفرد بل النوع الانساني، بمعنى أن الله الكلي اللانهائي هو نفسه وعي الانسان لماهية نوعه الانساني.

يتفق كيركجارد⁽²⁾ مع فويرباخ في كون «الله» ليس فكرة مستقلة عن

(1) Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit, p.11

(2) كيركجارد: أسمه سورين كيركجارد (1813 - 1855) فيلسوف لاهوتي دنماركي كبير كان لفلسفته تأثير على الفلسفات الوجودية المؤمنة (عكس الوجودية الملحدة للفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر).

الانسان قابلة للتأمل أو موضوعاً يتطلب أثبات وجوده، بل أنه ذات تنكشف للمرء في أعماق أعماق وجوده، أي إذا ما تأمل ذاته بصورة دقيقة فهو حتماً سيتوصل الى هذا الإله، فالانسان على هذا فهو ليس ذاتاً مغلقة على نفسها منعزلة عن الاله، بل أن وجودها يرتبط بصورة كبيرة بوجود الاله⁽¹⁾.

رابعاً جوهر المسيحية: -

يلخص فويرباخ كل ما تقدم عن مفهوم الاغتراب في كتابه «جوهر المسيحية» الذي قسمه على قسمين أساسيين: القسم الأول: تضمن الجوهر الحقيقي للدين حسب ما يرى وهو أنثروبولوجيا الدين، والثاني الجوهر المزيف الخادع وهو ثيولوجيا الدين، ويعود سبب تقديم فويرباخ القسم الايجابي على السلبي إلى رغبته في إيضاح أن الانسان يكون في البداية واعياً بذاته ومن ثم يغترب عنها بنسبه صفاته الى اله متعالٍ بعد أن يرى أنه عاجز أمام هذا الاله، وهذا يؤدي الى أن الاغتراب لا يكون ناشئاً منذ البداية وإنما هو طارئ وعارض ومن ثم يبين أنه يستطيع الانسان أن يعود الى ذاته الحقيقية بعد التخلص من هذه الحالة الطارئة بأعادة وعيه لذاته⁽²⁾.

صفات الاله في القسم الأول من كتاب جوهر المسيحية: -

قدم فويرباخ في القسم الأول وهو أنثروبولوجيا الدين عدة صفات يتصف بها الاله الذي هو في الأساس الانسان ومنها: -

1. الله بوصفه موجوداً ذهنياً: - مادام الانسان قسم ذاته على وجود

(1) ابراهيم، زكريا: مشكلة الحب، دار مصر للطباعة، ج5، مصر، ص 116.

(2) حنفي، حسن: الاغتراب الديني عند فويرباخ، مصدر سابق، ص53. وكذلك ينظر اليوسف، علي

محمد: سييسولوجيا الاغتراب، مصدر سابق، ص 241 - 242.

وماهية ونسب الوجود إليه وإلى الله الماهية، ومادام الوجود يسبق الماهية، فلا وجود للماهية بلا الوجود، فالوجود أساس لكل ماهية، والله المقصود هنا هو النوع البشري، والماهية هي ما تدرك بصورة ذهنية لأنها تجريدية⁽¹⁾.

2. سر التجسد أو الله بوصفه موجوداً خلقياً أو قانونياً: - إن الوجود الأخلاقي للإنسان موضوع كموجود مطلق، لأن الله الأخلاقي يتطلب أن يكون الإنسان مثله.

3. الله بوصفه موجوداً قلبياً: - الله ليس مبدأً عقلياً وقانوناً خلقياً فقط بل هو أيضاً الحب، لأن الحب وسيلة التصالح بين الإنسان والله، أي بين الإنسان ونفسه⁽²⁾.

4. سر الله المتألم: - فالله يتألم من أجل الآخرين لا من أجل ذاته كما في حالة المسيح، وهذا يعني أن التألم من أجل الآخرين الهى، فما تاريخ المسيحية الا دليل على أنها تاريخ الآم المسيحية⁽³⁾.

5. سر التثليث وأم الاله: - ومعنى التثليث هو وحدة الشخصية الانسانية في مقابل تعدد قواها ووحدة الجماعة الانسانية في مقابل تكاثر أفرادها، فالتثليث هو الوحدة بين الأنا والأنت.

فالله الآب هو الأنا، والله الأبن هو الأننت، والأنا الذهني، والأننت هو الحب وأجتمع الذهني والحب أو الأنا والأننت هو الروح أو الإنسان⁽⁴⁾.

(1) حنفي، حسن: تطور الفكر الديني الغربي، مصدر سابق، ص 325.

(2) المصدر نفسه: ص 326 - 327.

(3) المصدر نفسه: ص 328.

(4) المصدر نفسه: ص 329.

6. وأضاف أيضاً عدة صفات أخرى منها سر المبدأ الخالق للعلم في الله فلا موضوع للانسان سوى الانسان، فالإنسان هو اله الانسان، كما بين أن سر التصوف أو سر الطبيعة في الله فكل ما يمدحه الانسان ويعظمه هو الله وكل ما يلومه ويحقره لا يكون الهاً، وأيضاً بين أن الاله هو العناية والخلق من العدم، لأن خالق العالم هو الانسان من خلال وعيه بالعالم بعمله وأرادته كما وصفه بالقدرة المطلقة، وبأنه سر الايمان أيضاً وسر المعجزة وسر البعث وبأنه سر الاله الشخصي، كما أنه الخلود الشخصي لأنه سبب سعادة الانسان الأبدية لأنه بداية الدين وغايته ونهايته⁽¹⁾.

صفات الاله في القسم الثاني من كتاب جوهر المسيحية: -

أما القسم الثاني من جوهر المسيحية فتضمن الصفات التي تزيّف الأنثروبولوجيا فهي الصفات التي غربت الانسان عن ذاته وهي: -

1. الله هو وجهة النظر الجوهرية للدين: أن علاقة الانسان بالله ليست الا علاقة الانسان بخاصة والله ليس الا تحقيق الخلاص لهذا عدّ الدين المسيحي عقيدة في الخلاص أكثر منها عقيدة في الله. فالله هو الذي يخلق الانسان من الآمه ومن شقائه الارضي⁽²⁾. كما أن وجهة النظر الجوهرية تتمثل للدين في الله على أن الله هو الأنا الآخر، تصف الأنا المفقودة التي يجد الانسان فيها نصفه الآخر وما يكمله⁽³⁾.

(1) حنفي، حسن: تطور الفكر الديني الغربي، مصدر سابق، ص 331 - 345.

(2) المصدر نفسه: ص 346.

(3) المصدر نفسه: ص 348.

2. هناك تناقض في وجود الله: - لأن الدين هو علاقة الانسان بماهيته الخاصة لكنها منفصلة عنه، خارجه عنه مغتربة عنه ومعارضة له أيضاً من هنا ينشأ تناقض بين وجود الانسان ووجود الله⁽¹⁾.

3. هناك تناقض أيضاً في الوحي الالهي: - مادام الله يثبت وجوده مما يقوم به من إرساله للوحي لأنه الطريقة الوحيدة الحسية التي يرسلها الله الى الانسان الا أنها تتضمن عدة تناقضات منها أن الانسان لا يمكنه معرفة الله الا من خلال ما يرسل اليه من وحي ومنها أيضاً أن الله يفكر في الانسان بإرساله الوحي اليه وهنا يكون الانسان مقصد الله كما أن الايمان بالوحي هو إيمان صياني ومرتبطة بالمراحل الأولى لتطور البشرية كما أنه قضاء على الذوق والحس الانساني لكونه مجبراً عليه وهو يعارض العقل أيضاً. كما أن هناك تناقضاً واضحاً في ماهية الله فالله ماهية خالصة وكائن شخصي كلي وجزئي وخاص وهذا هو التناقض بعينه⁽²⁾.

4. وأيضاً بالإضافة لكل ما تقدم أشتمل هذا الجزء من جوهر المسيحية على تناقض في النظرة التأملية لله، لأن الله لا يعرف الا من خلال الانسان فما يحتويه الاله هو ما يعيه الانسان فقط، فالله سيكون موضوع الانسان وأيضاً هناك تناقض في التثليث، لأن التثليث هو عبارة عن مجموعة فروق جوهرية يراها الانسان في ماهيته وهي تشابه الشخصية الالهيه وهذا يؤدي الى اغتراب الشخصية الانسانية عن ذاتها. وأيضاً هناك تناقض في الطقوس وتناقض في الايمان

(1) حنفي، حسن: تطور الفكر الديني الغربي، مصدر سابق، ص 348 - 349.

(2) المصدر نفسه: ص 350 - 351.

الدين الحقيقي والمباشر هو ما تضمنه القسم الأول لأن الانسان يحاول فيه بصورة مباشرة أن يدرك ذاته من خلال الدين أما الثيولوجيا فهو الوعي غير المباشر للدين لأن الانسان يسلك من خلاله طريقاً أطول ومتعرجاً، لأنه من غير أن يعي ما يفعله ينحرف في طريق الوعي باتجاه آخر اتجاه الاله الأخرى، وهذا الطريق المتعرج هو أساس الأنفصام الذاتي والاعترا ب. لذلك أراد فويرباخ أن يخرج الانسان من الطريق الأطول المتعرج الى الطريق المباشر الانساني⁽²⁾. أي إعادة مسألة التأليه الى الانسان لأن كل ما في الاله من صفات ما هي الا صفات أنسانية بحتة وما الاله في الأساس سوى الانسان مغترباً عن ذاته.

(1) حنفي، حسن: تطور الفكر الديني الغربي، مصدر سابق، ص 353 - 356.

(2) تسيمر، روبرت: في صحبة الفلاسفة، مصدر سابق، ص 190.

المبحث الثالث

الله تجسيد لكيونة الأخلاق الإنسانية

تكمن أهمية فلسفه فويرباخ في أنها عملت على إعادة الفلسفه من ملكوت «الأرواح الميتة» أي إنزالها من اللاهوت الى ملكوت الأرواح المجسدة، «الأرواح الحية» أي الى الواقع الحي المجسد عن طريق الانسان، بمعنى أنها أتخذت الانسان وسيلة أو ذريعة تصل من خلالها الى مبتغائها ومن ثم تحويل هذه الوسيلة الى الأساس الذي تركز عليه هذه الفلسفة.

إذن فإن مضمون الدين الخاص هو معرفة الانسان لذاته، فهو إذن سلوك الانسان تجاه ذاته، لذلك أراد فويرباخ أن يجعل من الدين مصدراً لكل من الأخلاق والسياسة، لكون الدين هو المجال الأكثر شمولية لا لكونه حقيقة فقط، بل لكونه شاملاً أيضاً لكل العلاقات والمعاملات والنشاطات المتبادلة بين الانسان وأبن جنسه، لذلك أصر فويرباخ على أن تكون الأخلاق انسانية في المقام الأول، لأنه بالأساس سيقوم الإنسان بأشتقاق القواعد الأخلاقية من الانسان وأفعاله وليس العكس، كما يرى فويرباخ، أنه لا توجد أي أخلاق أو أي أرادة خارجية عن العالم التجريبي

والانسان ولتأسيس نظرية أخلاقية رصينة لابد أن تكون طبيعية أو مادية وأنثروبولوجية⁽¹⁾.

وحيثما نقول أنها لابد أن تكون أنثروبولوجية، أي أنه لابد أن تكون دينية، لأن الدين كما أصبح واضحاً لدينا مع فويرباخ أنه ذلك المجال الذي يجد فيه الانسان ذاته مصدراً لأمنه وطمأنينته فلا بد أن يكون ذا طبيعة تطابق مع طبيعته كما وضع فويرباخ ذلك بقوله «يلتمس الانسان الطمأنينة في الدين، فالدين الفضيلة السامية للإنسان، ولكن كيف يعثر على هذه الطمأنينة والسلام عند الاله، إذا كان الاله كائناً مختلفاً عنه بشكل أساسي وكيف أستطيع تقاسم السلام مع كائن إذا كنت ذا طبيعة لا تشبه طبيعته؟ إذا كانت طبيعته مغايرة تماماً لطبيعتي، فسلامه مختلف بشكل تام، أنه ليس سلاماً بالنسبة إلي، إذن كيف أصبح شريكاً في سلامه إذا لم أكن شريكاً في طبيعته.....، فكل كائن يعيش السلام مع من يشاركه في العناصر الأساسية لطبيعته، ومع الشروط الأساسية لهذه الطبيعة فقط، ومن ثمَّ إذا كان الانسان يشعر بالسلام عند الله، فهو يكون شاعراً بهذا السلام فقط بسبب إنه يلتمس عنده ويعثر فيه على طبيعته الحقيقية لأول مرة، لأنه هنا عند الله كان مع نفسه لأول مرة.... فإذا وجد الانسان الطمأنينة عند الله فقد وجد نفسه عنده»⁽²⁾.

يتضح من هذا أن الانسان يستطيع أن يعيش السلام مع من كان ذا طبيعة مشابهة لطبيعته، أي أنه لا يستطيع تكوين نظرية دينية أو أخلاقية لوحده، لأنه يحتاج الى آخر، يشعر معه بالسلام والطمأنينة فهو يجد ذاته في هذا

(1) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 225.

(2) Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit.p.12

الشخص المشابه له، كما أنه لا يستطيع تكوين نظرية مطلقة وحده مالم يكونها بإختلاطه بأفراد نوعه الانساني، بالإضافة الى أن نشاطاته تصدر عنه على وفق أستجابات مختلفة عن أستجابات الآخرين في البيئة المحيطة به⁽¹⁾. لذلك يرى فويرباخ أن العلاقات الأخلاقية تتميز بالقدسية، لكنها ليست قدسية بذاتها، وإنما أكتسبت القداسة لأنها تكون لأجل الانسان، لأن هدف فويرباخ هو أن يجعل الانسان فوق الأخلاق، كما إنه لا يجعل منها قاعدة لقياس الانسان، بل بالعكس يجعل الانسان هو مقياس الاخلاق⁽²⁾.

وما دام الاله الحقيقي في الدين الفويرباخي هو جوهر النوع الانساني ذلك النوع الذي يجمع كل الكمالات الانسانية، فلا بد أن تكون له كينونة خلقية يخضع الانسان الفرد اليها، لأن هذا الاله الأخلاقي يتطلب وجوده وجود انسان على شاكلته أخلاقي أيضاً، أن الانسان الفرد لابد أن يكون له هدف معين يحاول التشبه بصفاته وكمالاته وهدف الانسان الفرد هو ذلك الاله الأخلاقي الذي هو جوهر نوعه المطلق لا الفرد يؤكد فويرباخ ذلك بقوله «واحدة من المميزات التي تأخذ الصدارة والتي يمنحها الفهم لله في الدين، ولا سيما الدين المسيحي هي الكمال الأخلاقي، ولكن الله بوصفه كينونة خلقية تامة لا شيء سوى فكرة ممكنة وقانون وافٍ للأخلاق وكذلك تعبير عن الطبيعة الأخلاقية للإنسان وقد وضعت في كينونة مطلقة متمثلة بطبيعة الانسان، لأن الاله الأخلاقي يتطلب وجود أنساني أخلاقي

(1) ديوي، جون: الطبيعة البشرية والسلوك الانساني، ترجمة د. محمد ليبب النجيحي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1963، ص 41.

(2) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 226.

على شاكلته، أي لتكون أنت مقدساً على غرار ما أنا مقدس، ومن ثمَّ فإنَّ
الاله الأخلاقي هو في الضمير الانساني، والا فبخلاف ذلك كيف يرتجف
الانسان أمام الكينونة المقدسة ويتهم نفسه أمامها، ويجعل منها حكماً على
أكثر الأفكار والمشاعر خصوصية⁽¹⁾. على وفق رأي فويرباخ هذا سيكون الاله
الأخلاقي هو نفسه ضمير الانسان، لأنه من غير الممكن أن يحكم الانسان اله
آخر على خلاف طبيعته على أكثر نشاطاته أو على مشاعره الخاصة.

أولاً الأخلاق الحقيقية هي الأخلاق التجريبية:

نفهم من هذا أن الأخلاق الفويرباخية يُحدِّد طبيعتها ومحتواها الانسان
التجربي الذي يعبر عنها من خلال حواسه، وعلى هذا فإن فويرباخ يدحض
الأخلاق المطلقة القبلية السابقة على الحساسة، نستطيع أن نلتمس من هذا
أن الأخلاق الفويرباخية الحسية الأنثروبولوجية في مقابل الأخلاق الكانطية
المثالية الصورية التي ترغب الانسان على تأدية الواجب لذاته على وفق رؤيته
العقلية لمبدأ الواجب دون الأخذ بنظر الاعتبار النتائج التي تترتب على هذا
الفعل، ومن ثمَّ عدّها القانون الأخلاقي أمراً مطلقاً لا بد أن يطاع دون اعتراض
وأن سبب ألم⁽²⁾.

يتبين دحض فويرباخ للكمال المطلق والأخلاق المطلقة بقوله «أن
الوعي بطبيعة أخلاقية ذات كمال مطلق، ولا سيما المتعلقة بكينونة
مجردة ومنفصلة عن الانسان، وقد تركتنا بلا حماس وفارغين بسبب

(1) Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit.p.13

(2) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 226.

شعورنا بالمسافة التي تفصلنا عن هذه الكينونة المطلقة، هو وعي بلا روح ومحبط لأنه وعي العدم في شخصيتنا، وإنه النوع الأكثر قوة من الشعور الأخلاقي بلا شيء وبخلاف ذلك نجد الوعي بقدرة مطلقة الهية وأبدية تعارض قدرتي المحدودة في المكان والزمان، لا تجعلني محبطاً لأن هذه القدرة لا تتطلب أن أكون على شاكلتها مطلق القدرة وأبدياً، ولكن في الوقت نفسه لا أستطيع أن أتملك فكرة الكمال الأخلاقي مالم تُزامن كوني واعياً بأنها قانون لي، فالكمال الأخلاقي على الأقل في الوعي الأخلاقي سيعتمد لا على طبيعة معينة ينبثق منها، وإنما يعتمد على الإرادة، أي أن الكمال الأخلاقي هو كمال الإرادة الانسانية»⁽¹⁾.

ومثلما الوعي الديني يصدر عن الانسان لجوهر نوعه الذي الهه، كذلك الكمال الأخلاقي فهو أيضاً ينبعث ويصدر عن الإرادة الانسانية وعن الرغبات الانسانية عن الحساسية التي تتخذ عدة أشكال منها: حب الحياة، والنزوع الى السعادة، والرغبة في تلبية متطلبات الطبيعة الحسية الانسانية، كما أن فويرباخ يؤكد دوماً أن الأخلاق هي علم تجريبي لا يقل أهمية عن علم الطب. كما أنه ينفي وجود كائنات عقلية لا تمتلك قلباً أو مشاعر أو أحاسيس تحدد رغباتهم ومعتقداتهم الأخلاقية، أي أنه يرفض اعتبار الانسان آلة للتفكير فقط، بل عليه أي يعي حقيقة بأنه يجسد دور الأنا وفي نفس الوقت الأنت ليتمكن من أشباع قدراته العقلية والعاطفية أيضاً⁽²⁾.

يوضح فويرباخ أن العقل والحب وقوة الإرادة هي أبرز ضروب الكمال

(1) Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit.p. 13.

(2) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفه فيويرباخ، مصدر سابق، ص 227.

والقوى السامية التي تُعَدُّ الجوهر المطلق للانسان بوصفه أنساناً وهي أيضاً غاية وجوده، فوجود الانسان يقتضي أن يكون عازماً ومحباً ومريداً، فالذي يحدد جوهر الانسانية إذن هو العقل الذي يوحى لها بالأفكار، زيادةً على الإرادة التي تملي عليها أفعالها، والحب الذي يؤسس الحياة المشتركة بين الأفراد⁽¹⁾.

لا يمكن فصل الإرادة عن الانسان لأنه في الأساس لا توجد إرادة دون انسان، لأن الإرادة شأنها شأن الانسان فما هي الا الانسان صاحب الإرادة الذي يريد، لذلك فهي أيضاً مثلها مثل الانسان مرتبطة بالزمان والمكان⁽²⁾.

أن القانون الأخلاقي المعبر عن الإرادة الخالصة البعيد عن الرغبات والأحتياجات الحسية أو العاطفية هو قانون لا مضمون له، كما أنه بالأساس لا يمكن أن يصاغ فيه قانون أخلاقي أساساً، لأن القانون الأخلاقي يقوم على وجود رغبات أنسانية حسية، يحاول هذا القانون أشباعها بصورة حسية أيضاً من أجل إعطاء لمسة واقعية حسية لهذا القانون حتى يمكن عَدُّه قانوناً خلقياً مطلقاً يدعو الانسان الى العمل بمبادئه ويكون مرشداً لأفعال الانسان ونشاطاته⁽³⁾.

عبر فويرباخ عن فعالية القانون الأخلاقي إذا كان مرتبطاً مباشرة بالإنسان بقوله «أنا لا أستطيع تصور كمال الإرادة الانسانية، ما لم أجعلها متوافقة مع القانون، أو هي القانون نفسه، وما لم أجعل في الوقت نفسه القانون هو موضوع الإرادة الانسانية، بمعنى أن أضعها التزاماً لنفسى، وبهذا المعنى

(1) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، ج 8، مصدر سابق، ص 99.

(2) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفه فيويرباخ، مصدر سابق، ص 232.

(3) المصدر نفسه: ص 233.

يصبح مفهوم الكمال الخلقي ليس مجرد مفهوم نظري، مفهوم خاوٍ، بل سيصبح مفهوماً عملياً يدعوني الى العمل، والى محاكاته، ويرميني الى المكابدة، والى الأنفصام عن نفسي حينما يوضح لي ما المطلوب عمله، ويخبرني عن الاتجاه الصائب وبلا مقابل⁽¹⁾.

الانسان هو الذي يضع القانون الأخلاقي، لأنه يلخص مجموع الرغبات والأحتياجات من أجل وضعها وسيلة محفزة له لأشباع تلك الرغبات، فهو سيكون الدافع إلى العمل والدليل على أرشاد الانسان إلى الأتجاه الصحيح وعدم أنجرافه بما يفرضه عليه الدين (اللاهوت) الذي يحاول أن يفصل بين الانسان والإله لكونه ذا طبيعة مختلفة عن الطبيعة الانسانية وبأن الأخير مجبر على تنفيذ ما يصدر عن الاله المفارق، بغض النظر عن نتائج أفعاله. يؤكد فويرباخ ماسبق بقوله «الدين يعير الأنفصال مزيداً من الألم ومزيداً من الخوف، حينما يضع الطبيعة الخاصة بالأنسان أمامه بوصفها طبيعة منفصلة، ويجعل من نفسه كياناً شخصاً يكره مرتكبي الأثم ويلغيهم، ويستثنيهم من لطفه ونعيمه الذي هو مصدر الأنقاذ من الخطيئة وهو السعادة المكتملة»⁽²⁾.

ثانياً الحب والعاطفة وسيلة لإنهاء الانفصال:

بعد أن أدرك فويرباخ عملية الانفصال التي قام بها الدين (اللاهوت) بين الانسان وماهيته، أخذ يتساءل عن الوسيلة التي بإمكانها إنهاء هذا

(1) (.Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit.p.13)

(2) (.I bid. op.cit.p.12 - 13)

الانفصال فتساءل قائلاً «والآن ما السبل التي تنقذ الانسان من حالة الانفصال بين نفسه وهذا الكيان المطلق ومن عذاب الوعي بالرذيلة، ومن الأحساس بالخيبة من جراء أكتشاف ضآلته وعدمه أمام كمال هذا الكيان، وكيف يضعف أغراء الأثم، لا يتم ذلك الا بوعي أن الحب هو الفضيلة الأسمى وأنها القدرة المطلقة والحقيقة المطلقة، ووعي أن الكيان الالهي ماهو الا مجرد قانون، وكيونة أخلاقية، وكيونة من الفهم، وكذلك هو الحب، وهو اللطف، وفي النهاية هو سبل مجمل النوع الانساني في ذات واحدة بما تحمله من عطف ورحمة وفهم وقيم أخلاقية»⁽¹⁾.

أي أن فويرباخ أراد أن يضع بعض الحلول من أجل أن ينقذ الانسان من الانفصال الذي وضعه فيه الدين بينه وبين الكائن المطلق أو الاله المفارق الذي يحس الانسان بعجزه أمامه فيتوصل الى أن الحب والعاطفة والمشاعر هي الحل الوحيد الذي يصدر عن الانسان الفرد تجاه الآخرين والذي من خلاله فقط يستطيع الفرد أن يدرك ذاته ويحب ذاته ومن ثمَّ يَنْجُمُ عن ذلك وعيه بأن الاله الذي فصله عنه الدين ماهو في الحقيقة الا حقيقته هو وحقيقة جوهر نوعه الانساني وقانونه الأخلاقي الذي يكونه هو من خلال رغبته.

إذن فالعاطفة هي الوسيلة التي يدرك الانسان من خلالها جميع الموجودات من الداخل، فالإنسان مع العاطفة والحب لم يعد أنساناً فقط، بل يصبح أنساناً جميلاً ومحباً وخلقاً وتصبح لديه نظرة خاصة إلى الأشياء، فهو مثلاً لم يعد ينظر الى الأشجار على إنها كتلة في الأشجار

(1) (Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity. op.cit.p.14) .

بل على إنها منظرٌ طبيعيٌّ يحرك المشاعر⁽¹⁾. كما أن الحب أيضاً ينهي الانشقاق المؤلم الذي صنعه الإله، لأنه سيصالح بين الانسان والإله⁽²⁾. أي أن في الحب فقط يماهي الانسان ذاته مع الإله، لأن الإله هو نفسه الانسان، كما أن الحب ذو طبيعة حرة لا تقيّد الانسان بقانون واجب تطبيقه والخضوع له وهو يتعرف الفضيلة حتى في الخطيئة⁽³⁾.

ثالثاً الدافع نحو السعادة:

يرى فويرباخ أنه لا وجود لأي دافع أو أرادة ما لم تكن الغاية وراءه هي السعادة، لأن السعادة هي أساس جميع الدوافع، فحتى الدافع الى المعرفة هو دافع إلى السعادة التي تشبع بوساطة الفهم⁽⁴⁾. فكل أرادة أو كل «أنا أريد» تعني أريد أشباع إحدى الحاجات، التي عند أشباعها سيتولد شعور بالسعادة حتماً.

كما يؤكد فويرباخ أن لا نفكر في أي عمل أو نصدره بدافع الأنانية، فعند حكمنا على عمل بأنه خير لابد أن نأخذ بنظر الاعتبار النتائج التي تترتب على ذلك العمل ومدى تأثيرها في الآخرين وهل يتسبب هذا الفعل بمتاعب للآخرين، وهل يضيف اليهم السعادة⁽⁵⁾. فلا بد أن تكون السعادة هي نفسها التي نتمنى الحصول عليها نحن. فإذا كانت أفعالي صادرة من أجل تحقيق سعادتي أنا فقط وأشباع رغباتي أنا وكانت متعارضة مع سعادة

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 286.

(2) عباس، فيصل: الموسوعة العربية، ج 8، مصدر سابق، ص 100.

(3) عباس، فيصل: الموسوعة العربية، ج8، مصدر سابق، ص 121.

(4) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفه فيورباخ، مصدر سابق، ص 229، 230.

(5) المصدر نفسه: ص 234.

الآخرين، فهنا ستكون أفعالي فاقدة لكل معنى الأخلاق، لأن الأخلاق سينتفي معناها⁽¹⁾ بهذه الأفعال لأنها تقوم على الإرادة الانسانية المطلقة التي تحت على تحقيق السعادة بجميع أفراد النوع الانساني بمعنى آخر يجب أن تكون الأخلاق قائمة على مبدأ الشمولية.

أن هذا المبدأ «مبدأ الشمولية» يعترف بسعادة الآخرين مع سعادة الفرد، فهو لا ينفي سعادة الفرد بل أنه يعظم من قيمتها إذا تلازمت مع سعادة الآخرين، لذلك تتخذ الأخلاق مبدأً تبدأ هي نفسها منه، فما الأخلاق سوى العصا التي أتوكأ عليها مع غيري لبلوغ السعادة.

فالأخلاق الحقيقية هي التي تحفز الانسان على أن يتحول في أعماله من الأنانية الى الغيرية، لأنه لا يمكن تجاهل دوافع سعادة الآخرين وأقصاؤها لمصلحة دافعي أنا، إذن لابد من مشاركة الآخرين في أفراحهم وأتراحهم، لأنهم أفراد نوع واحد وما يسعد أحدهم لابد أن يكون سبباً في أسعاد الآخرين، أما مصدر الخير والشر فهو نفسه المصدر الذي نصوغ منه واجباتنا تجاه أنفسنا، وما يوافق دوافع البشر فهو خير وبخلاف ذلك يكون شراً⁽²⁾.

أن مراعاة الانسان لمشاعر الآخرين في أفعاله دليل على فطرية الأخلاق، فالانسان عندما يقوم بفعل ما يقوم به لأنه دافع لسعادته وسعادة الآخرين من أبناء جنسه، كما أن الانسان الذي يتصف بالأخلاق هو ذلك الفرد الذي لا يشعر بأن ما يفعله هو واجب وأنما هو يفعله لإيمانه بفطرته الأخلاقية الصحيحة، لأن الشعور بالواجب تجاه الأفعال نابع من الأنا والعقل فقط

(1) المصدر نفسه: ص 234.

(2) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، مصدر سابق، ص 235.

لذلك فهي لا تتصف بالأخلاقية، لأن الأخلاق التي تصدر عن الفردية هي ضرب من الخيال.

أن أنعدام الأنت والآخرين وبقاء الأنا وحدها هو أنعدام حوار حول الأخلاق⁽¹⁾، إذن فالأخلاق لابد أن تكون شمولية قائمة على مبدأ التعاطف مع الآخرين وعلى أشباع رغبات النوع الانساني ليكون الانسان الفرد نموذجاً بطبيعته الخلقية للإله الذي هو نفسه نوعه الانساني الاخلاقي المطلق. أن الاله كما يرى فويرباخ لابد أن يكون ذا طبيعة أخلاقية مطابقة للطبيعة الانسانية الأخلاقية من أجل أن يكون مصدر طمأنينة وآمان للانسان وأن يكون مثاله الأعلى في كماله الاخلاقي وأن يكون الانسان مشبعاً لرغباته وأرادته عن قناعة وليس لأنه يجب أن يعمل به من قبل الانسان لإسترضاء الاله.

(1) المصدر نفسه: ص 238.

المبحث الرابع

الله هو الحب

بعد أن تبين لنا أن موضوع الوعي الديني موضوع للشعور الذي هو بالمعنى الديني الأصلي الفويرباخي تعاطف ومحبة، وهذا هو السبب الرئيس الذي دعاه الى الدفاع عن المسيحية التي دعت الى هذه المحبة، لأن هذه المحبة هي الأساس الديني الحق في نظر فويرباخ، لكنه على الرغم من ذلك لم يكتف بذلك بل أخذ يبحث عن الأساس لهذا التعاطف، الى أن توصل الى أن الانسان ليس فكراً خالصاً فقط، وإنما هو أيضاً انفعال وهذا الانفعال مُتَنَاهٍ لكونه فردياً⁽¹⁾. أي أن الانسان هو مصدر هذا التعاطف الذي أخذ فويرباخ يبحث عنه.

فالانسان يتعرف على داخلية وعاطفته بهذا الانفعال، ولأن الحب يمثل العاطفة في أعلى درجات الكمال، فالانسان يتحول به من المتناهي الى اللامتناهي، من الفردية الى الاطلاقية، ولهذا السبب دعا فويرباخ الى ألوهية الحب، ففي الحب فقط يصبح الله حقيقة وواقعية، وما دام الـ

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ: مصدر سابق، ص 200.

«هذا» ليس له صفة الإطلاق الا في الحب، فمن طريقه وحده لا من طريق الفكر المجرد، سيكشف سر الوجود عن نفسه، لأن الحب كما تبين لنا انفعال وهذا الانفعال هو معيار الوجود الفعلي⁽¹⁾. وأن أكثر الأدلة صواباً وأثبتاً للوجود هي العلاقة التي يقيمها الحب بين الذات والموضوع، فالعاطفة إذن هي رمز الوجود لا الوجود أو الفكر المجرد⁽²⁾.

أن الحب وسيلة تربط الانسان الجزئي بالاله الكلي الذي يمثل الأول جزءاً منه يوضح فويرباخ هذا بقوله «الحب هو وسط الانعقاد، وهو الآصرة الجوهرية التي تمثل مبدأ الانسجام بين الكامل واللاكامل، بين اللائثم والآثم، بين الكلي والجزئي، وبين الاله والانسان. الحب جزء منه هو الله نفسه، والجزء الآخر لا يوجد فيه إله، فالحب يجعل الانسان إلهاً ومن الاله أنساناً، والحب يقوي الضعيف ويضعف القوي، ويعلي من شأن المنخفض المتعالي وبه تصير المادة روحاً وتغدو الروح مادة. الحب هو الوحدة الحقيقية بين الله والانسان، وبين الروح والطبيعة، ففيه الطبيعة بعمومها هي روح وفيه الروح قبل تجليها طبيعة»⁽³⁾. إذن الحب هو الوسيلة الوحيدة التي توجد بين الانسان والله، فالانسان بالحب فقط يصبح الهاً.

ما دام الحب شعوراً خاصاً بالانسان المحسوس والمشخص، ودليل وجوده، فلا وجود للوجود المجرد من هذا الشعور إذن لأن الشي المفتقد لهذا الشعور مفتقد لوجوده، لأنه أيضاً سيكون كائناً بلا مادة، بلا أحساس، بلا قدرة ولا أرادة، فالكائن مجموعة من الاحتياجات والمطالب لاتنتهي،

(1) المصدر نفسه: ص 287.

(2) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، ج 8، مصدر سابق، ص 96.

(3) (Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit.p.14).

وهذا ما يجعله كائناً ضرورياً، أما بخلاف ذلك فالكائن لا يشعر برغبته في الوجود، لأن وجوده بلا شعور، وبلا مطالب أشبه بالعدم، لهذا السبب اتّخذ فويرباخ من الفلسفات المثالية موقفاً سلبياً لكونها فلسفات خالية من مبدأ منفعل، فهي إذن فلسفات الوجود واللاديمومة⁽¹⁾.

إذن فلا وجود الا للكائن المتجسد، والمقصود هنا بالتجسيد التجسيد الديني، أو تجسيد الاله بالطبيعة الانسانية، لأن الانسان بأرادته ووعيه للإله هو الذي يملئ عليه الصفات لأن أدراكه له يكون على وفق طبيعته هو، وعلى وفق عاطفته هو يؤكد فويرباخ ذلك بقوله «الله هو الحب، هو الوعي بالحب هو الذي به يوفق الانسان بين ذاته والله، أو بالآخرى طبيعته الخاصة به المتمثلة بالقانون الأخلاقي، فالشعور بالحب الالهي، أو من الممكن تسميته تأمل الله كأنسان، هو السر الذي يكمن في التجسيد Incarnation، فما التجسيد الا التجلي العملي للطبيعة الانسانية لله، أي أن الله لم يصبح أنساناً بإرادته، بل بأرادة الانسان ورغبته التي يقف وراءها الميل الى التجسيد - جعل الله كائناً مفارقاً للانسان ومن ثم تشبيهه بصفات الانسان.... تلك الرغبة التي لا تزال متأصلة في الوجدان الديني. أصبح الله أنساناً حقيقياً خالياً من الرحمة، ومن ثم هو في داخل نفسه إله أنساني قبل أن يصير أنساناً حقيقياً، وبسبب رغبة الانسان وبؤسه ذهب الى قلبه، عندئذ يغدو التجسيد عبارة عن دمة الشفقة الإلهية»⁽²⁾.

إذن ففي الحب وحده نستطيع أن نثبت موجودات أخرى الى جانب وجود الأنا منها الاله ووجود الأنت، فمن خلال الحب أستطيع الشعور

(1) عطية، أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفه فيورباخ، مصدر سابق، ص 163.

(2) (Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit.p.17).

بوجود ذات أخرى أمامي كموضوع للحواس، ودليل ذلك أنني أشعر بالسرور بوجوده أمامي، والشعور بالألم عند غيابه، من خلال ذلك أستطيع البرهنة على أن هذا الكائن أو هذه الذات موضوع مستقل الوجود يواجه ذاتي بوصفي ذاتاً، وهذا خير دليل على عدم وجود التناقض، فضلاً عن بقاء ذاتي هي ذاتي، أما غياب هذا الكائن أو هذه الذات الموضوعية فيولد الألم، لأن ذاتي ستكون في الوقت نفسه ذاتاً وموضوعاً وهذا يؤدي الى التناقض الذي بدوره يولد الألم، وزوال الألم يكون بحل هذا التناقض، أي بعودة الموضوع كذات تقابل ذاتي وتواجهها⁽¹⁾.

تتضح الهيمنة التي تمارسها المعرفة العاطفية كما يرى فويرباخ في تحليل الألم المصاحب للحب، فالحب يبرهن على الوجود والألم يبرهن على اللاوجود أو العدم، ففي الحب تختبئ الحقائق الأكثر عمقاً، كما أنه الدليل الوجودي الحقيقي لوجود موضوع خارج ذاتي محسوس، وعلى هذا سيكون الفارق بين الموضوع والذات، هو فارق ملذ إذا وجد الموضوع أو الأنت بقدر ما هو مؤلم إذا غاب هذا الموضوع أو الأنت⁽²⁾.

يعزو فويرباخ إلى العواطف عامة والحب والصدقة خاصة أهمية ودوراً بارزاً في حياة الأفراد لكونها الأساس التي تقوم عليه العلاقات الاجتماعية التي تربط بعضهم ببعض، فضلاً عن الدور الذي تؤديه في اتحاد الأنت مع الأنا ومطابقتها حياة الفرد مع حياة الجماعة الانسانية في هوية واحدة⁽³⁾.

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 287، 288.

(2) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، ج 8، ص 97.

(3) كورنو، أوغست: ماركس وانجلز (حياتهما واعمالهما)، مصدر سابق، ص 252، 253.

أولاً الحب والايمان:

ما دام الحب هو الدليل الوحيد حسب مايرى فويرباخ لإثبات وجود الاله فهو إذن يمثل ماهية الدين، لأن محبة الانسان للاله المحب هي ماهية الدين⁽¹⁾، يبرز ذلك أكثر في تماهي الانسان مع الاله الذي هو نفسه تماهي الانسان مع الانسان، بعكس الإيمان الذي يفصل الإله عن الانسان بفصله الانسان عن الانسان لأن الإله ماهو الا فكرة النوع البشري في شكلها الصوفي، والإيمان يفصل العقد المشترك بينهما، فالحب إذن على العكس من الإيمان تماماً، كما أن الإيمان يجعل الإله كائناً خاصاً منفصلاً عن الانسان ويقسم الانسان في داخله ويفصله عن ذاته وعن الخارج، ويجعل إيمان الانسان بهذا الاله قانوناً لأبد من تطبيقه، بعكس الحب الذي يجعل الاله آلهاً عاماً ويحوله أيضاً الى كائن مشترك يتطابق حبه مع حب الانسان ويداوي الجراح التي يصنعها الايمان في قلب الانسان، زيادةً على إنه يقوم على الحرية فلا يدين أحداً حتى الملحد⁽²⁾.

إذن ذات الدين وموضوعه حسب مايرى فويرباخ هما إنسانيان خالصان لأنه يرى أن سر اللاهوت يكمن في الأنثروبولوجيا، كما أن الدين اللاهوتي لا يعي الطابع الانساني لجوهره، بل يذهب الى أكثر من ذلك إذ يعارض كل ماهو إنساني في الدين⁽³⁾.

لهذا عَدَّه فويرباخ تناقضاً وانحرافاً عن الإيمان الحقيقي المعاصر، كما أن فكرة الوحي الديني تؤذي الانسان خلقياً، لأنها تحول النظرة الانسانية

(1) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية، ج 8، مصدر سابق، ص 103.

(2) نبي، سربست: كارل ماركس (مسألة الدين)، مصدر سابق، ص 206.

(3) نبي، سربست: كارل ماركس (مسألة الدين)، مصدر سابق، ص 206، 207.

الحرّة والخاصّة الى قوانين الهيّة مطلقة خارجيّة يجب أطاعتها بدلاً من أطاعته لرغباته وأحتياجاته الداخليّة الأنثروبولوجيّة⁽¹⁾.

هذا الإنكار اللاهوتي لكل تفسير أنثروبولوجي للدين ناشئ من عدم الفهم والتناقض، وأن أعترف بفكرة كون الانسان الهاً كما فعلت المسيحية فسيكون أيضاً أعتراًفاً شكلياً متضمناً التناقض والغموض فكما يقول فويرباخ «أن قضية (الله الذي أصبح انساناً) - فكرة المسيح - مملوءة بالتناقض والغموض وعدم الفهم التي نشأت من الخلط واللبس بين فكرة الكائن الكلي واللامتناهي والماورائي وبين فكرة الإله الديني، بمعنى الخلط بين شروط الفهم (العقل) وشروط القلب (الطبيعة النابضة بالعاطفة) والخلط بين المعرفة الأكثر جهلاً بالدين والمعرفة الصحيحة به التي تنظر الى التجسيد على أنه ليس أكثر من تصوير الانسان على أنه إله، الذي بحكم طبيعته يسكن هناك في أعماق روحه التسامح والحب ومن ثمّ يسكن في هذه الأعماق الإله الانساني»⁽²⁾.

أن الاله المسيح في المسيحية هو فكرة مبنية على أساس التناقض بين العقل والعاطفة، لأنه قائم على الخلط والفهم الخاطئ للطبيعة الانسانية، كما أنه يفصل الاله بصفات الكمال عن الصفات الانسانية، لأنه يقوم على الإيمان لا على الحب.

يقوم الحب بتوحيد الذات مع الموضوع حتى يجعلهما شيئاً واحداً، وعلى هذا سيكون كل ماكان يُعبد بوصفه الله ماهو الا شيء انساني،

(1) صعب، أديب: المقدمة في فلسفه الدين، دار النهار للنشر، بيروت، 1994، ص 242، 243.

(2) Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit.p.18

فلا وجود للتناقض إذن بين الالهي والانساني، وإذا قيل بوجود تناقض فذلك وهم، لأن الدين الذي يفرق بين الاله والانسان عبارة عن وثنية، لأن الانسان هو بداية الدين ومحوره، وما الله سوى تأليه لماهية الانسان⁽¹⁾.

يُعدّ الدين حقيقياً إذا كان يرى أن الله هو نفسه الأنا الآخر، أي نصف الأنا المفقودة، يجد فيه الانسان نصفه الضائع. لأنه دين مبني على الحب، عكس الدين اللاهوتي المبني على الإيمان، دين الحب دين ناتج من العقل، من الانسان، أما الإيمان فناتج من الواجبات أمام الله التي يجب تأديتها والتي تكون مناقضة كواجبات أمام الانسانية⁽²⁾.

زيادةً على هذا يُعدّ الحب هو الاخلاق بخلاف الإيمان الذي هو الدين الذي لا يمكن تغييره أو تحريفه لأن ذلك يُعدّ الحاداً، لذلك فالحب صفة في حين أن الإيمان موضوع، والحب ملك للانسانية كافة، الإيمان شخصي يختص بفرد دون آخر كما أن الحب قانون شامل للعقل..... أما الإيمان فهو اغتراب لا يقضي عليه الا الحب⁽³⁾.

ثانياً مشاعر الانسان وعواطفه هي جوهر الدين:

يكتسب الدين محتواه من المشاعر الانسانية لأن جوهر الدين كما يرى فويرباخ كامن في القلب، والقلب يتميز عن البصيرة المتعلقة بالإيمان، لكونه (القلب) يحول الإيمان الى الحب، كما أن جوهر الدين لا يمكن إعادته الى مصدر واحد او ملكة انسانية واحدة، لأنه ينعكس بصورة مشوهة في الانسان كله وهذا هو الأساس لمذهب الاتحاد الأنثروبولوجي، فإيمان

(1) خليفه، فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص 133.

(2) حنفي، حسن: تطور الفكر الديني الغربي، مصدر سابق، ص 348.

(3) المصدر نفسه: ص 358.

الإنسانية بالالهة لا يتوقف على أن الانسان يتمتع بخيال وشعور فقط، بل لأنه يرغب في أن يكون سعيداً لا لأنه لا يمتلك أي تصور عن السعادة، بل لأنه يرغب حقاً في أن يكون سعيداً⁽¹⁾.

إذن ففي الحب يكون الله شخصاً وخارج هذا الحب لا يوجد إله، لأن الحب يؤنس الله، كما أن الحب الضعيف كما يبين فويرباخ يضعف القوي وينزل العالي ويعلي الوضع ويمثلن الماده idealise ويمدي materialise الروح، كما إنه الوحدة الحقيقية لله والانسان والروح والطبيعة، ومعنى الحب أن تلغي الروح أنطلاقاً من الروح والحال نفسه مع المادة⁽²⁾.

يقول فويرباخ «هنا عند الله، أنا أتعلم كيف أؤمن طبيعتي الخاصة بي، بمعيار ما أملك من قيمة في نظر الله، وستكون هذه الأهمية الالهية بطبيعتي شهادة وسنداً لي، فكيف يكون التعبير عن قيمة الانسان أكثر قوة منه حينما يصبح الله إنساناً من أجل الانسان؟ ومنه حينما يتبوأ الانسان ليكون موضوعاً للحب الالهي؟ عندئذ يصبح حب الله للإنسان هو الشرط الأساسي لأن يكون الله كائناً الهياً؛ فالله هو إله يحبني وهو يحب الانسان بالمطلق، وهنا تنضوي الأهمية القصوى للشعور الأصيل للدين بأن حب الله هو الذي يحيلني الى كائن يحب، إذ أن الحب الالهي يثير الحب الانساني ويوقظه»⁽³⁾. إذن الحب فقط يجعلني أفهم طبيعتي الخاصة ويجعل الانسان بما يملك من قدرات يكون الهاً، هذا الاله يحبني وهذا الحب هو نفسه حب الانسان للانسان المطلق، فحب الاله هو الذي يحيلنا

(1) عباس، فيصل: الموسوعة الفلسفية (الفلاسفة حياتهم وآثارهم)، مركز الشرق الاوسط الثقافي، ط1، ج

14، بيروت، 2011، ص 218.

(2) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 202.

(3) Feurbach, Ludwig: The Essence of Christianity, op.cit.p.23

الاعتراف بالحب ذهنياً أو جديلاً هو أعتراؑ بمعرؑه الكل؁ ففي الحب تصبؑ لدينا معرفة شاملة مثلاً عن الله والموت؁ وحب الغير الذي هو دعوة الى الخروج عن حدود ذواتنا وتخطي أنفسنا لأثبات وجود الآخر لكونه كائناً خارجاً عني؁ والحب يحيلنا الى فكرة المرأة عند فويرباخ؁ تلك الفكرة التي زاد الأهتمام بها لأن الانسان يرى نفسه منعكسة من خلال «الأنا» كما لو كانت مرآة⁽¹⁾. إذ ستكون الأنت صورة عن الأنا والأنا صورة عن أنا أخرى إذن فالحب أئصال وئيق بالشخصية وهو الوسيلة التي تلجأ اليها الأنا في بحثها عن الأنت؁ فالمطلب الأساس هو الأئصال الروحي بين الأنا والأنت⁽²⁾.

ثالثاً تأكيد الحب بالألم:

يؤكد الحب نفسه بالألم؁ إذ إن الله هو مجموع الكمال الانساني؁ إلا أن المسيح هو مجموع البؤس الانساني كما يصفه فويرباخ؁ لكنه يُعدّ الوسيلة التي توحد الكامل بالناقص؁ لأن الألم الذي تحمله الله عن الانسانية معبراً عنه في شخص الأبن ماهو الا نتاج الشعور بالتناهي؁ فالانسان يشعر بتناهيه أمام هذا الكمال الالهي؁ فيحاول التشبه به من خلال ما يمتلكه من عاطفة؁ تلك العاطفة التي عدّها فويرباخ ماهية الدين الحقيقية التي من خلالها يُعدّ الدين ضرورة موضوعية؁ هذا ما حمل فويرباخ على أبقائها في نظريته الانسانية الدينية بوصفها تعاطفاً ومجبة؁ كما أن العاطفة هي المنطق

(1) عطية؁ أحمد عبد الحليم: الانسان في فلسفه فويرباخ؁ مصدر سابق؁ ص 174.

(2) المصدر نفسه: ص 169.

تضمنت المسيحية أعظم تجربة للتضحية، تضحية يسوع المسيح الذي سخر حياته ووهبها لإخوانه في الخليقة، إذ ضحى بحياته لتأمين حياة الآخرين وتحمل الألم من أجل تحقيق سعادة الآخرين، وبهذا يكون المسيح مثلاً للمحبة بغير سلطة، لأنه لم يستخدم العنف أو القوة في الحكم أو في إمتلاك أي شيء، فقد كان بطلاً للعطاء دون مقابل لذلك أمتلك مكاناً عظيماً في قلوب الشعب والانسانية لكونه بطلاً للمحبة⁽²⁾.

رابعاً دين الحب نقيضاً للدين اللاهوتي:

يشكل الدين اللاهوتي عقبة للحب، لأنه بدلاً من أن يكون الرابط بين الانسان وأبناء جنسه، يقوم بأستبعاده عن الآخرين، مستغلاً كل قواه في خدمة إيمان أسمى يقوم على النزاع والكرهية بين سائر صفوف الايمان الأخرى، لكونه حالة خاصة فهو يثير النزاع بين أتباع دين معين ضد أتباع دين آخر، أو بين أتباع مذهب ضد أتباع مذهب آخر داخل الدين الواحد⁽³⁾.

أما في الدين الحقيقي (الفويرباخي) فالانسان يجعل الحب صفة للإله، لأنه يصف الإله بما يتصف به الانسان، لأن الإله في الأصل ليس سوى جوهر الانسان أو ماهية نوعه الانساني، لهذا فحتى وجود الإله يتوقف على وجود الانسان، فلا وجود للإله إذا أنتفى وجود الانسان، فلا فرق إذن بين الاله والانسان سوى كون الصفات التي توهب للإله تكون بالتوسط

(1) ديب، حنا: هيغل وفويرباخ، مصدر سابق، ص 202.

(2) فروم، أريك: الانسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، ص 150.

(3) بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص 213.

(توسط الانسان) وتوهب للانسان بالمباشرة⁽¹⁾.

ولتوضيح فكرة كون الدين الحقيقي ناشئاً بتوسط الانسان يقول فويرباخ «الاثبات الأكثر جلاء والأكثر مقاومة للدحض هو أن الانسان في الدين يتأمل ذاته كموضوع لكائن الهي، وإنه غاية لنشاط إلهي، ومن ثمَّ يقيم الانسان في الدين علاقة مع الطبيعة الخاصة به ومع نفسه فقط، نقول الاثبات الأكثر جلاء ومقاومة للدحض لكل ما سبق هو حب الله للإنسان، ذلك الأساس والنقطة المركزية التي يتمحور حولها الدين، ففي الدين من أجل الانسان يفرغ نفسه من الوهيته ويضعها جانباً، عند هذه النقطة تحديداً، ينضوي علو شان تأثير التجسيد، بأن الكائن المتعالي ذا الكمال التام يذل ويخفض نفسه من أجل الانسان»⁽²⁾.

نفهم من هذا أن الانسان في محاولته وعي الإله يقيم علاقة مع الطبيعة الخاصة، أي مع طبيعة نوعه الانساني، فمن طريق تلك العلاقة المبنية على أساس الحب والتعاطف يتوصل الانسان الى أن الإله هو نفسه جوهر الانسان، وأن كماله ماهو إلا كمال الانسان نفسه، فالإله إذن يتجرد عن ألوهيته وتعاليه الذي وضعه له اللاهوت ليتساوى مع الانسان ويتصف بصفاته الانسانية أيضاً. يرى فويرباخ أن الإله الذي يستبعد الحب والآخر والجماعة هو إله متعسف سلطوي، لأن الحياة الالهية الحقيقية ما هي إلا الحياة المشتركة بين الفرد والآخرين، ولأن الاله الحقيقي هو في الأساس تَجَلُّ لتلك

(1) حنفي، حسن: تطور الفكر الديني الغربي، مصدر سابق، ص 312.

(2) Feurbach (Ludwig): The Essence of Christianity, op.cit.p.23

الحياة المشتركة، فإنتهاؤها يعني إنتفائه أيضاً⁽¹⁾. لذلك فالإله الحقيقي هو الإله الذي يكفل نقص الانسان، فما يغيب عن الانسان حتماً سيعوض في الإله⁽²⁾. فالإنسان والإله إذن أحدهما مكمل للآخر والفصل بينهما وهم.

لذلك فأتصاف الله بالحب ناتج عن أتصاف الانسان به، وإذا جرد الله عن هذه الصفة فسيكون مجرد موضوع لا محمول له يوضح معناه، أي أنه سيكون مجرد مفهوم لا معنى له يوضح فويرباخ ذلك بقوله «الله هو الحب، ولكن ماذا يعني ذلك، هل يعني أن الله شيء ما بجانب الحب؟ ككينونة متميزة عن الحب، أو هل يعني ذلك أنه يشبه كائناً انسانياً غارقاً بالحنان الوفير لدرجة وصفه بأنه هو الحب ذاته؟ وبطريقة أخرى من المؤكد أنني سأتوقف عن ذكر مسمى الله الذي يعبر عن كائن مشخص خاص، كالموضوع المتميز عن محموله، ومن ثمَّ يصار الحب الى شيء منعزل، ويصبح الله الخالي من الحب كالذي أنتزع منه أبنه الوحيد»⁽³⁾.

إذن يرفض فويرباخ أن يفصل الله الانسان عن الحب، لأن ذلك يجعل كلاً منهما منعزلاً عن الآخر وله معنى خاص به، ثم يضيف أن الله إذا جرد من الحب سيكون خالياً وفارغاً يمثله بمن يفقد ولده الوحيد الذي يحفظ وجوده. إن تجريد الانسان من الحب هو أعدام للطبيعة النوعية للانسان، وتجميد لقدرته على الأستمتاع بوعيه الذاتي وتطويره لكيانه المادي

(1) حنفي، حسن: تطور الفكر الديني الغربي، مصدر سابق، ص 329.

(2) حنفي، حسن: تطور الفكر الديني الغربي، مصدر سابق، ص 330.

(3) Feurbach (Ludwig): The Essence of Christianity, op.cit.p.19

والمعنوي وأقصاء لإملاكه النفسي الروحاني⁽¹⁾.

لولا الحب والعقل الانساني، أي لولا مميزات النوع الانساني ومحاولته الدائمة لوعي الطبيعة الالهية من خلال الحب الذي تميّز به الانسان عن سائر الكائنات، ومن خلال الطبيعة لكونها نتاج الاله المحب، الذي لولاه (الحب) لما وجدت بشكلها الحالي وحفظها من التشويه والتخريب⁽²⁾.

إذن الحب هو نتاج اللمسة العاطفية الانسانية والوجدانية فضلاً عن كونه أيضاً نتاج ما هو موجود في الطبيعة، لكون الانسان جزءاً من الطبيعة ومالكاً للصفة الجوهرية للطبيعة (الحركة) ومضيفاً لها الانتاج الفعلي النوعي الذي يوضع ذاته وعقله وعاطفته فيها⁽³⁾.

لذلك حاول فويرباخ أن يجعل علاقات الدين على صلة أساسية بالأخلاق وبالحياة الجماعية بين الأفراد، فلا وجود خارج الأخلاق، لأنه بالأساس لا وجود للإله بلا وجود الانسان المتميز عن الكائنات الأخرى كافة بكونه كائناً أخلاقياً، بمعنى إنه أراد إعادة ملكوت السموات الى ملكوت الأرض⁽⁴⁾، كما يبين بأن السعادة الانسانية الدينية (اللاهوتية) سعادة وهمية مقلوبة لا بد من إنزالها من علياء السماء الى الارض، وذلك يتم من خلال الاغتراب الشعوري⁽⁵⁾، ذلك الاغتراب الذي يخرج فيه الانسان ماهيته خارج ذاته ثم يبدأ بمحاولة وعي تلك الماهية وصولاً الى إدراكها أدراكاً حقيقياً لكونها هي نفسها ماهية نوعه الانساني.

(1) اليوسف، علي محمد: سيكيولوجيا الاغتراب، مصدر سابق، ص 126.

(2) اليوسف، علي محمد: سيكيولوجيا الاغتراب، مصدر سابق، ص 124.

(3) المصدر نفسه: ص 125 - 126.

(4) المصدر نفسه: ص 244.

(5) المصدر نفسه: ص 233.

الخاتمة

الخاتمة

بعد أن شارفت رحلة البحث على الإنتهاء، لابد لنا الآن أن نلخص ما تضمنته هذه الرحلة من نتائج، وكان أبرزها الآتي:

1 - أستهدفت الفويرباخية تكوين فلسفة خاصة تكون أنطلاقة لولادة فلسفة جديدة متجاوزة لكل الفلسفات المثالية السابقة لها، ولأسيما الفلسفة الهيجلية وسيطرتها الفكرية التجريدية، وإعادة تأسيس للنزعة المادية الحقيقية والعالم الواقعي، من خلال قلبه للفلسفة والجدلية وإعادتها الى جذورهما المادية.

2 - أرتكز فويرباخ في نقده للفلسفة الهيجلية على أكثر قضايا الفلسفة أهمية وهي قضية العلاقة بين الفكر والوجود، إذ لأحظ فويرباخ أن هيجل يبدأ منهجه بالوجود المجرد القائم على الفكر فقط، وينتهي بالعيني وهذا وضع معكوس لابد من تصحيحه، لأن الوجود الحقيقي هو الموضوع والفكر هو المحمول لا العكس كما في الفلسفة الهيجلية التي تقوم على أن الوجود يصدر عن الفكر، بل الوجود هو منبع ذاته، وهو أساس ذاته، فهو على هذا سيكون معنى وعقلاً وضرورة وحقيقة وماهية وجوهر هذا الوجود هو الطبيعة، لكن الطبيعة والانسان أحدهما ينتمي الى الآخر

فعند فهم الطبيعة فإننا في الوقت نفسه نفهم الانسان، وعلى هذا ستكون الفلسفة الصحيحة القادرة على فهم العلاقة بين الفكر والوجود هي الفلسفة الفويرباخية الإنسانية.

3 - سعى فويرباخ الى أسقاط المتيازات عن عروشها لكونها صفات مجردة لا وجود لها ملاصقاً للوجود، وأن التعامل مع الأشياء المجردة هو تعامل مع مفاهيم فقط، وإذا كانت مجرد مفاهيم فوجودها أشبه بالعدم، لذلك من غير الممكن الحكم بوجود الأشياء فقط لمجرد التفكير بها، لأن التجسيد المادي هو أساس الوجود، فإذا أنعدم هذا التجسيد أنعدمت معه مادة التفكير، كما تكمن أوجه التناقض في المنهج الهيجلي في كون العدم نقيضاً للوجود المجرد، فكيف يكون نقيضاً له إذا كان هو نفسه عدماً لا وجود له الا في الفكر فمن غير الممكن بل من التناقض أن يكون العدم نقيضاً للعدم، كما نقد فكرة كون الصيرورة هي الانتقال من الوجود الى العدم الذي هو نفسه الوجود، لأن الانتقال هذا سيكون من الوجود الى الوجود وهذا تناقض أيضاً.

4 - ينظر فويرباخ الى مفهومي الزمان والمكان على أنهما ليسا مجرد شكلين ظاهريين، بل أنهما قانونان للكائن وشكلان للعقل وقانونان للكينونة، لذلك أكد ضرورة المزاوجة بينهما وعدم إقصاء دور أحدهما على حساب الآخر كما فعل هيجل الذي وهب للزمان الأولوية مهماً التعايش المكاني والترابط، على الرغم من مناداته بضرورة تلازمهما، الا إن هذا الإصرار كان شكلياً فقط، كما أن فويرباخ ربط الزمان بالإحساس والحركة ورأى أن أنتفاء الزمان ينفي الحركة وكل مقومات العمل الاساسية.

5 - أساس الاغتراب في الفلسفة الفويرباخية هو الدين، لأن الدين يغرب الانسان عن ذاته ويسلب صفاته الى آله مفارق مطلق متعال، يشعر الانسان أمامه بالعجز والنقص في حين أنه بالأساس لا وجود له الا بوجود الانسان، لأن الانسان هو الذي يهب الوجود والكمال له دون وعي منه.

6 - لأجل إعادة الماهية الانسانية المستلبة الى الانسان لابد من إسقاط الانسان لماهيته خارجاً، لأن فهم الماهية الانسانية بصورة مباشرة غير ممكن في مرحلة طفولة النوع الانساني، لابد إذن من تخرج تلك الماهية لإعادة إدراكها ووعيها، ومن ثم رد اللاهوت الى الأنثروبولوجيا والقضاء على كل الأفكار اللاهوتية وإعادة كل الصفات الانسانية من عالم التجريد الى أساسها في عالم الواقع، لكن ما دامت المحمولات كانت تحمل صفات كلية فعند ردها لايمكن أن يحوزها الانسان الفرد بل من يحوزها سيكون النوع الانساني كله، وبهذا فالمطلق في فلسفة فويرباخ هو النوع الانساني الذي هو في الأساس الموضوع الأساس في فلسفه فويرباخ.

7 - الانسان الفويرباخي ليس الانسان المجرد بل هو الكائن الذي لديه رغبات واحتياجات لابد من اشباعها، كما انه ليس الانسان الفرد المتميز بنشاطه الفكري فقط، بل الانسان بكل نشاطاته العاطفية والفكرية، ذلك الكائن الذي هو نفسه الانا والانت.

8 - أن أنسنة إلاله التي هي أساس الفلسفة الفويرباخية الدينية جعلت إلاله كائناً متصفاً بصفات الانسان فهو إله محب، مريد، متعاطف، مفكر، وأيضاً متصف بالأخلاقية الانسانية نابذاً للأنانية، داعياً للشمولية، واعياً

بأن السعادة الحقيقية هي سعادة الفرد الى جانب سعادة الآخرين، متخذاً من الحب الأساس الذي يقيم عليه علاقاته مع الاله ومع الآخرين، موقفاً وجوده ووجود الأشياء عليه، منكرّاً للإيمان اللاهوتي الذي لا يعترف بالحب بل يعترف فقط بالإيمان بوجود إله مفارق لابد من إطاوته عاداً عدم إطاوة أوامره الحاداً، كما أن الحب فقط هو ما يجعل الانسان مثمناً لطبيعته الانسانية الخاصة، رابطاً ذلك الحب بالألم، لأن توافر الحب بين الأنا والأنث يشعر الفرد بالسعادة وبغياب الأنث سيكون الانسان الأنا والأنث في الوقت نفسه مما يشعره بالألم.

كانت النزعة الانسانية هي اللمسة الجديدة والمميزة التي أضافها فويرباخ الى الفلسفة بصورة عامة والفكر المادي بصورة خاصة، وهذا جعل فلسفته تكتسب أهمية أكبر لإرتباطها بحياة الانسان بكل ما يمتلك من فكر وعواطف ورغبات وأحتياجات على العكس من الفلسفات السابقة التي فصلت عقل الانسان عن جسده وركزت أهتمامها على الفكر متناسية جوانب حياته الأخرى.

المصادر والمراجع

مؤلفات فويرباخ:

- 1 - فيورباخ (لودفيج): اصل الدين، ترجمة احمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1991.
- 2 - فيورباخ (لودفيج): مبادئ فلسفة المستقبل وقضايا اولية لاصلاح الفلسفة في مجلد واحد، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، ط1، بيروت، 1975.
- 3 - Feuerbach (Ludwig): The Essence of Christianity, Translated by Rachel Vkhout Lawrence, Mt - San Antonio College.

المصادر العربية:

- 4 - ماركس (كارل) (وانجلز (فردريك): الايديولوجيا الالمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، 1976.
- 5 - ماركس (كارل): المخطوطات الاقتصادية والفلسفية، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، 1974.
- 6- هيغل: فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، مركز دراسات

الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2006.

7- هيغل (فردريك): محاضرات في فلسفة الدين (ديانة الطبيعة وديانة الحرية)، الاعمال الكاملة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2003.

8 - هيغل (فردريك): محاضرات في فلسفه الدين (فلسفه الدين)، الاعمال الكاملة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2002.

9 - هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة د. خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1986.

10 - هيغل (فردريك): محاضرات في فلسفة الدين (مدخل الى فلسفة الدين)، الاعمال الكاملة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة.

المراجع العربية:

11 - أبراهيم (زكريا): مشكلة الحب، دار مصر للطباعة، ج5، مصر.

12 - أبراهيم (زكريا): هيغل او المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، الجزء الأول، القاهرة، 1970.

13 - آفرون (هنري): لودفيج فويرباخ، ترجمة ابراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1981.

14 - امام (امام عبد الفتاح): المنهج الجدلي عند هيغل، دار المعارف، ط1، (ب. ت) القاهرة.

15 - امين (احمد) ومحمود (زكي نجيب): قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج2، القاهرة، 1936.

- 16 - انجلز (فردريك): لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ترجمة جورج استور، منشورات الفكر الجديد، (ب. ت).
- 17 - اوجيه (مارك) وكولاين (جان بول): الانثروبولوجيا، ترجمة د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2008.
- 18 - ايكن (هنري): عصر الايديولوجيا، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة عبد الحميد حسن، دار الطليعة، ط2، بيروت، 1982.
- 19 - باشلار (غاستون): فلسفة الرفض، ترجمة خليل احمد خليل، دار الحدائه، ط1، بيروت، 1985.
- 20 - بدوي (عبد الرحمن): شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1981.
- 21 - براهيه (اميل): القضايا الفلسفيه المعاصرة، ترجمة حنا بولس الشاعر، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1973.
- 22 - براهيه (اميل): تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ج6، ط1، بيروت، 1985.
- 23 - برلين (ايسيا): كارل ماركس، ترجمة عبد الكريم احمد، دار القلم، (ب. ت).
- 24 - بركات (حليم): الاغتراب في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2006.
- 25 - بولتيزر (جورج) وبيش (جي) وكافين (موريس): اصول الفلسفة الماركسية، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، ج1 - ج2 - بيروت.
- 26 - بولتيزر (جورج): مبادئ اولية في الفلسفة، ترجمة د. فهيمة شرف

- الدين، دار الفارابي، ط5، بيروت، 2001.
- 27 - تسيمر (روبرت): في صحبة الفلاسفة، ترجمة عبد الله محمد ابو هشة، دار الحكمة، ط1، لندن، 2012.
- 28 - الجابري (علي حسين): محنة الانسان بين العلم والفلسفة والدين (دراسة علاقة العلوم المعاصرة بالمعرفة القبلية)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق، 2009.
- 29 - حسين (رواء محمد): الحداثة المقلوبة، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2011.
- 30- حسين (د. اكرم فهمي): منطق الفكرة الشاملة عند هيغل، مجلة كلية الاداب بجامعة حلوان، العدد 26، 2009، جامعة حلوان.
- 31 - حنفي (حسن): الاغتراب الديني عند فويرباخ، مجلة عالم الفكر، العدد 1، الكويت، 1979.
- 32 - حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2004.
- 33 - الحيدري (احسان علي): فلسفة الدين في الفكر الغربي، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2013.
- 34 - خالد (عبد الكريم هلال): الاغتراب في الفن، منشورات جامعة قاريونس، ط1، بنغازي، 1998.
- 35 - الخشت (محمد عثمان): مدخل الى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
- 36 - خليفة (فريال حسن): نقد فلسفة هيغل، دار التنوير، بيروت، 2009.
- 37 - خليل (ياسين): محاضرات في المنطق الرياضي، اشرف مشهد

سعدي العلاف، دار الحكمة للطباعة والنشر، الموصل، 1990.

38 - خليل (ياسين): مقدمة في علم المنطق، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، 1979.

39 الخويلدي (زهير): تشريح العقل الغربي (مقابسات فلسفية في النظر والعمل)، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط4، بيروت، 2013.

40 - دراج (فيصل): الماركسية والدين، دار ابن خلدون، ط2، بيروت، 1981.

41 - ديب (حنا): هيغل وفويرباخ، دار امواج للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1994.

42 - الديدي (عبد الفتاح): فلسفة هيغل، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1970.

43 - ديوي (جون): الطبيعة البشرية والسلوك الانساني، ترجمة د. محمد لبيب النجيجي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1963.

44 - رجب (محمود): الاغتراب، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1986.

45 - رمضان (د. احمد السيد علي): الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مكتبة الايمان، جامعة الازهر، المنصورة.

46 زكريا (فؤاد): اسبينوزا، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1983.

47 الزيني (ابراهيم): تاريخ الفلسفة من قبل سقراط الى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011.

48 - ستيس (ولتر): الزمان والازل (مقال في فلسفة الدين)، ترجمة د. زكريا ابراهيم.

- 49 - ستيس (ولتر): فلسفة هيغل، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي،
المجلد الثاني، القاهرة، 1996
- 50 - ستيس (ولتر): المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار
التنوير، ط3، بيروت، 1983.
- 51 - سرو (رينيه) ودونت (جاك): هيغل، ترجمة جوزيف سماحة، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر، لبنان، 1974.
- 52 - سرو (رينيه): هيغل والهيغلية، ترجمة د. ادونيس العكره، دار الطليعة،
بيروت، 1968.
- 53 السعيدى (د. حميد خلف): دروس في فلسفة التاريخ، منشورات دار ابجد،
ط1، بغداد، 2007.
- 54 - شاخت (ريتشارد): الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسن، المؤسسة العربية
للدراسات، ط1، بيروت، 1980.
- 55 الشاروني (حبيب): الاغتراب في الذات، مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر،
العدد 1، 1979
- 56 - شنيدرس (فرنر): الفلسفة الالمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن
الدمرداش، المجلس الاعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005.
- 57 - صبحي (احمد محمود): محاضرات في فلسفة التاريخ،
- 58 - صعب (اديب): المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، 1994.
- 59 عطية (احمد عبد الحليم): الانسان في فلسفة فيورباخ، دار التنوير، ط1،
بيروت، 2005.
- 60 - عطية (احمد عبد الحليم): فلسفة فيورباخ، دار الثقافة العربية للطباعة

- 61 - غارودي (روحيه): فكر هيغل، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، (ب. ت)، بيروت.
- 62 - غارودي (روحيه): النظرية المادية في المعرفة، ترجمة إبراهيم قريط، دار دمشق، (ب. ت).
- 63 - غالب (مصطفى): هيغل، مكتبة الهلال، بيروت، 1985.
- 64 - فرح (الياس): تطور الفكر الماركسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، بيروت، 1974.
- 65 - فروم (أريك): الانسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، (ب. ت).
- 66 - فروم (أريك): مفهوم الانسان عند كارل ماركس، ترجمة محمد سيد رصاص، دار الحصاد، ط1، دمشق، 1998.
- 67 - فيريه (ميشال): الماركسيون والدين، ترجمة د. خضر خضر، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1978.
- 68 - كالفيز (جان ايف): تفكير كارل ماركس (نقد الدين والفلسفة)، ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاس، دار اليقظة، دمشق، 1959.
- 69 - كانط (عمانوئل): نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، ط2، بيروت، 1987.
- 70 - كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة.
- 71 - كورنو (اوغست): اصول الفكر الماركسي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، منشورات دار الاداب، ط1، بيروت، 1968.

- 72 - كورنو (اوغست): ماركس وانجلز (حياتهما واعمالهما الفكرية)، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، ج4، ط1، بيروت، 1975.
- 73 - كورنفورث (موريس): مدخل الى المادية الجدلية، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، ط3، بيروت، 1990.
- 74 - كولينز (جيمس): الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 1973.
- 75 - كينتان (برتران): هيغل والمادة، مجلة فلسفية معاصرة، ترجمة د. عدنان نجيب الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، العدد الاول، ط1، بيروت، 2008.
- 76 - لوفافر (هنري): تاريخ الفلسفة المعاصرة، ترجمة البير منصور واحمد الزين، منشورات جامعة دمشق، ط6، 2003.
- 77 - لوفافر (هنري): كارل ماركس، ترجمة محمد عيناني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1959.
- 78 - ماركيز (هربرت): العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1979.
- 79 - ماركيز (هربرت): نظرية الوجود عند هيغل، ترجمة ابراهيم فتحي، اشراف امام عبد الفتاح امام، ط2، 1990.
- 80 - متى (كريم): المنطق، مطبعة الارشاد، بغداد، 1970.
- 81 - مجموعة مؤلفين: فلسفة الدين (المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية)، منشورات ضفاف، ط1، الرباط، 2012.
- 82 - المطهري (مرتضى): الفطرة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، ط2، بيروت، 1992.

83 - نبي (سربست): كارل ماركس (مسألة الدين): قدم له د. نصر حامد ابو

زيد، دار كنعان، ط1، دمشق، 2002.

84- ألنشار (علي سامي): نشأة الدين، دار المحبة، ط1، دمشق، 2009

85 - هاردوايس (ليون): الدين والدولة في فلسفة هيغل، ترجمة قاسم جبر

عبر، تقديم ميثم محمد يسر، بيت الحكمة، بغداد، 2012.

86 اليوسف (علي محمد): سيكيولوجيا الاغتراب، دار الشؤون الثقافية، ط1،

بغداد، 2011.

الموسوعات والمعاجم والرسائل:

87- بدوي (عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، ذوي القربى، الجزء الثاني، ط2،

1429هـ.

88 - بونت (بيار) وابراز (ميشال) وآخرون: معجم الانثولوجيا والانثروبولوجيا،

ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، بيروت،

2006.

89 - (روزنتال) و(يودين): الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة،

ط2، بيروت، 1980.

90 زيادة (معن): الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي، المجلد

الثاني، ط1، 1988.

91 سوسان (جيراربن) ولايكا (جورج): معجم الماركسية النقدي، ترجمة

جماعيه، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2003.

92 عباس (فيصل): الموسوعة الفلسفية (عواصف فكرية بعد هيغل)، مركز

الشرق الاوسط الثقافي، ط1، ج8، بيروت، 2011.

93 عباس (فيصل): الموسوعة الفلسفية (الفلاسفة حياتهم وآثارهم)، مركز

الشرق الاوسط الثقافي، ط1، ج14، بيروت، 2011.

94 العزاوي (فرات امين مجيد): الاتجاه المادي في المعرفة في الفلسفة

المعاصرة الماركسية أنموذجاً، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الاداب،

جامعة بغداد، 2000.

95 - النقشبندي (منى محمد عمر العزاوي): القومية والدين عند هيغل،

وموقف الفكر العربي منها، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الاداب،

جامعة بغداد، 2000.

96- هوندرتش (تيرتد): دليل اكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصري،

المكتب الوطني للبحث والتطوير، ط1، ج3، ليبيا، 2003.

97- يسر (ميثم محمد): الدين والدولة عند هيغل، اطروحة دكتوراه، قسم

الفلسفة، كلية الاداب / جامعة بغداد، بغداد، 2011

98- يوسف (يسار احمد): فلسفة الممارسة عند كارل ماركس والماركسيين،

اطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية الاداب / جامعة بغداد، بغداد، 2012.

الدوريات والمجلات:

99- موسى (كريم): فلسفة النيتروسوفي، مجلة الاداب، كلية الاداب / جامعة

بغداد، العدد 107، 2014.

100 - النوري (قيس): الاغتراب اصطلاحاً ومفهوماً وواقعياً، مجلة عالم الفكر،

المجلد العاشر، العدد1، 1979.

101 وطفة (د. علي اسعد): الابعاد الفلسفية في مفهوم الزمان، مجلة التقدم

العلمي، العدد 71، جامعة الكويت، 2010.

الفهرس

5.....	المقدمة.....
19.....	الباب الأول: النزعة المادية في نقد فلسفة هيغل.....
12.....	مدخل عام
25.....	الفصل الأول: نقد مثلث (الوجود - العدم - الصيرورة).....
61.....	الفصل الثاني: نقد مفهومي المكان والزمان في فلسفة هيغل.....
87.....	الفصل الثالث: نقد وحدة الفكر والوجود في مذهب هيغل.....
119.....	الباب الثاني: النزعة الانسانية في فلسفة الدين
121.....	مدخل عام
125.....	الفصل الاول: تمحور فلسفة الدين حول المسيحية.....
155.....	الفصل الثاني: الدين هو اغتراب الانسان.....
205.....	الفصل الثالث: انثروبولوجيا الدين.....
259.....	الخاتمة.....
265.....	المصادر والمراجع.....

فلسفة فويرباخ

بين المادية والإنسانية

كرست الفلسفة المادية اهتمامها، كما هو معروف، بالبحث عن أصل الأشياء المحسوسة وحقائقها وأرجاعها الى المادة وهي على النقيض من النزعة المثالية التي تحيل وجود هذه الأشياء الى الفكر المجرد، الا ان المادية مع فويرباخ نحت منحى آخر تجاوزت فيه المعنى الشائع للمادية، إذ امتزجت مع الانثروبولوجيا، أي إن فويرباخ حول المادية والفلسفة بصورة عامة الى بحث يتمحور حول علم للطبيعة الإنسانية وبوصف آخر إلى انثروبولوجيا فلسفية، لأنه لاحظ بأن الانسان منذ نعومة أظفاره يحاول أن يعرف ذاته، ابتداءً ذلك بالاساطير أولاً، وفي مرحلة أعلى بالدين (الوضعي)، ثم باللاهوت، وصولاً الى الفلسفة، من هذا المسير شق فويرباخ طريق فلسفته المادية - الإنسانية باعتباره الفلسفة نشاطاً إنسانياً ومحاولة لفهم الانسان لذاته، كما عدّ الفلسفة أيضاً بأنها طريقة متطورة لجهد الانسان في محاولته لإدراك ذاته.

